

Vegetarismus

Religiöse und politische Dimensionen eines Ernährungsstils

Dissertation

zur Erlangung des akademischen Grades
doctor philosophiae (Dr. phil.)
eingereicht an

der Philosophischen Fakultät III
der Humboldt-Universität zu Berlin

von
Birgit Pungs
geboren am 20. Juli 1973
in Mönchengladbach

Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin: Prof. Dr. Christoph Marksches
Dekan der Philosophischen Fakultät III: Prof. Dr. Thomas Macho

Gutachter:

1. Prof. Dr. Hartmut Böhme
2. Prof. Dr. Christina von Braun

Tag der mündlichen Prüfung: 2. Mai 2006

1. Einleitung	5
1.1. <i>Zur Aktualität von Vegetarismus</i>	5
1.2. <i>Anthropologie, Ernährung und Dekonstruktion</i>	7
1.3. <i>Das Programm der Arbeit</i>	10
1.4. <i>Vorstellung der thematischen Diskurspositionen</i>	16
2. Opfer und Opferablehnung	20
2.1. <i>Vegetarismus im frühen griechischen Stadtstaat.....</i>	20
2.2. <i>Politische Tiere.....</i>	35
2.3. <i>Der Prometheus-Mythos vom Ursprung des Opfers</i>	50
2.4. <i>Kriegsmaschinen im Zeichen des Tierschutzes.....</i>	61
2.5. <i>Phantasmen des Ursprungs</i>	67
2.6. <i>Eine Theorie zur Gründungsstruktur.....</i>	82
2.7. <i>Das Herbarium der Pythagoreer.....</i>	93
2.8. <i>Terror der Harmonie</i>	98
3. Strategien der Oralität	110
3.1. <i>Essen und Sprechen im frühen Christentum.....</i>	110
3.2. <i>Vegetarismus im frühen Christentum: die Eucharistie mit Brot und Wasser.....</i>	123
3.3. <i>Das christliche Abendmahl und die kirchliche Organisation</i>	127
3.4. <i>Ver- und Entmischung im manichäischen Dualismus</i>	134
3.5. <i>Erlösung ist Verdauung.....</i>	147
3.6. <i>Christliche und manichäische Techniken des Signifikanten.....</i>	159
3.7. <i>Fleisch-Begehren in Christentum und Manichäismus.....</i>	165
3.8. <i>Erlösungsvorstellungen im Umkreis des Christentums</i>	179
4. Anpassung und Verweigerung	187
4.1. <i>Fleischlose Ernährung als gesellschaftskritischer Protest.....</i>	187

4.2. <i>Der Matriarchatsdiskurs</i>	196
4.3. <i>Das Lebensreformprojekt Monte Verità</i>	200
4.4. <i>Vegetarismus, Psychoanalyse und Menschheitsemanzipation bei Otto Gross</i>	209
5. Ausblick: Vegetarismus als scheiternder Schuldverzicht	217
6. Verzeichnis verwendeter Literatur	221
6.1. <i>Antike, christliche und manichäische Quellen</i>	221
6.2. <i>Moderne Literatur</i>	226
Danksagung	236
Selbständigkeitserklärung	237

1. Einleitung

Verneinen heißt allerdings Bejahen in der Gegenrichtung.

E. M. Cioran

1.1. Zur Aktualität von Vegetarismus

Vegetarische Lebensweisen haben, wie häufig festgestellt wird, in der westlichen Welt in den letzten Jahrzehnten an Bedeutung gewonnen.¹ Neben striktem Vegetarismus oder Veganismus, der Vermeidung von Fleisch oder von Tierprodukten überhaupt, werden auch Ernährungsweisen populärer, die den Fleischkonsum durch Vermeidung bestimmter Arten oder Reduktion der konsumierten Menge einschränken. Hatte im letzten Jahrhundert der Fleischkonsum pro Kopf bis auf kriegsbedingte Einbrüche einen stetigen Zuwachs verzeichnet, so nimmt er seit ungefähr 1990 tendenziell wieder ab.² Auch wird in den westlichen Industriegesellschaften augenscheinlich den Bedingungen der Tierhaltung eine verstärkte Aufmerksamkeit zuteil, die nicht nur die Popularität von Tierschutzbewegungen steigert, sondern Konsequenzen bis in die Gesetzgebung hat.³ In einer weiteren historischen Perspektive müssen solche kurzfristigen Entwicklungen vor dem Hintergrund eines historisch einmaligen Höhepunkts des Fleischkonsums gesehen werden, der mit der modernen „motorisierten Ernährungsindustrie“ (Heidegger) seit der industriellen Revolution einhergeht. Diesem Aufstieg der Industrialisierung folgte mit kurzer Verzögerung eine vegetarische Reaktion: in dem industriell am weitesten entwickelten Land, Großbritannien, wurde 1847 in Manchester die erste moderne Vegetarierorganisation, die „Vegetarian Society“, gegründet.

Auch die universitäre Wissenschaft ist von der zunehmenden Popularität des Vegetarismus nicht unbeeinflusst geblieben. In der angelsächsischen Philosophie wird seit Peter Singers „Befreiung der Tiere“⁴ und Tom Regans Tierrechtslehre⁵ zunehmend über ethische Verpflichtungen gegenüber Tieren diskutiert. Aus einer solchen ethischen Perspek-

¹ Vgl. dazu Linnemann-Schorcht 2001.

² Ebd., 130, vgl. auch Mellinger 2000.

³ So wurde 2002 der Tierschutz als Staatsziel in das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgenommen. Vgl. H. Baranzke in H. Böhme 2004, 297-299.

⁴ Singer 1975.

⁵ Regan 1983.

tive, sei sie wie bei Singer utilitaristisch oder wie bei Regan einer Ethik von Rechten verbunden, wird dann erörtert, ob Vegetarismus aus Respekt vor tierischem Leben unbedingt geboten sei oder zumindest unter den Bedingungen industrieller Massentierhaltung die einzige ethisch vertretbare Haltung darstelle. Im Gegenzug haben diese Ansätze über die akademische Welt hinaus dann wieder bei Tierschutz- und Tierbefreiungsbewegungen Gehör gefunden. Sie sind selbstverständlich innerhalb dieser ethischen Diskussion auch nicht ohne Kritik geblieben.

Obwohl nun diese Diskussion durchaus wichtige Fragen berührt wie die nach der Unterscheidung von Mensch, Tier, Pflanze und Ding in der metaphysischen Tradition, muss konstatiert werden, dass sie diese nicht zureichend begrifflich artikuliert, indem sie allzu schnell zu einer moralischen Parteinahme übergeht. Es soll hier nur kurz daran erinnert werden, dass Nietzsche, Freud und Heidegger die traditionelle Konzeption von Ethik von verschiedenen Richtungen her in Frage gestellt haben.⁶ Sowohl die kulturelle Komplexität des Phänomens Vegetarismus, als auch seine lange Geschichte werden in dem ethischen Zugang nur am Rande berührt. Aus psychoanalytischer Perspektive bleibt die Frage nach Begehren, Lust und Befriedigung des Vegetariers unzureichend gestellt, aus soziologischer die nach den gesellschaftlichen Ernährungscodes, zu denen er sich verhält und die er zu verändern versucht, aus einer an Heidegger und Derrida orientierten dekonstruktiven Perspektive die Frage nach seiner Beziehung zur abendländischen Metaphysik.⁷ In Abgrenzung zu einer solchen Herangehensweise an die Thematik, die von der Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer ethischen Rechtfertigung des Vegetarismus geleitet ist, soll die hier verfolgte kulturwissenschaftliche Perspektive eine Analyse ermöglichen, die von einem außermoralischen Standpunkt strukturelle Kennzeichen des Phänomens Vegetarismus aufzeigt. Dazu werden sowohl soziologische und philosophische als auch kulturhistorische, religionswissenschaftliche, mythologische und psychoanalytische Spuren verfolgt. Ziel soll es sein, hinter der vermeintlichen Selbstverständlichkeit von Ernährung, der Banalität, dass Menschen in irgendeiner Weise essen

⁶ So weist Heidegger darauf hin, dass die philosophische Disziplin der Ethik aus dem Bereich der Frage „Was ist Metaphysik?“ nicht ausgeschlossen werden kann und ein Denken der „Wahrheit des Seins“ diese traditionelle Ethik deshalb notwendig erschüttert, sicherlich ohne sie einfach zu negieren (vgl. Heidegger 1947). Für eine Erörterung ethischer Perspektiven in diesem Horizont siehe z. B. Gondek, Wadenfels 1997.

⁷ Zur letzteren Kritik vgl. Derrida, Roudinesco 2001, 105-127. Durchaus ähnliche Vorwürfe sind leider auch bisherigen feministischen Ansätzen zu machen (Adams 1990). Die rein kulturgeschichtliche Darstellung von Spencers „Universalgeschichte“ des Vegetarismus (Spencer 1993) sammelt schließlich zwar eine große Anzahl von Phänomenen, zeigt aber nur wenig theoretischen Ehrgeiz.

müssen, um zu leben, Strukturen körperlichen In-der-Welt-Seins aufzudecken und sie mit kulturellen Konfigurationen in Verbindung zu bringen. Zur Verdeutlichung des Einsatzes, den diese Studie macht, soll im Folgenden zunächst ein Einblick in die theoretischen Ansätze Derridas zum Verhältnis von Mensch und Tier und zum Vegetarismus gegeben werden, mit Seitenblicken auf Heidegger und die Psychoanalyse. Danach wird die kulturwissenschaftliche Herangehensweise dieser Arbeit angerissen, in der wir im Hauptteil drei kulturelle Formationen behandeln wollen. Wir ziehen dabei Ethnologie, Soziologie und Kulturanthropologie heran, besonders die von Lévi-Strauss begründete strukturalistische Ethnologie. Die basalen materiellen Voraussetzungen des Ernährungsregimes besonders im antiken Mittelmeerraum, dem zwei der untersuchten kulturellen Formationen (im Wesentlichen) angehören, werden ebenfalls zur Sprache kommen. Schließlich werden wir zum Abschluss die drei thematischen kulturellen Formationen, den Pythagoreismus in der frühen Antike, die manichäische Religion in ihrem Verhältnis zum frühen Christentum, und die Monte-Verità-Bewegung abrisshaft vorstellen.

1.2. Anthropologie, Ernährung und Dekonstruktion

Seit der Antike ist die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier ein Thema philosophischen Denkens. Die philosophische Anthropologie ist so alt wie die Philosophie selbst. Heidegger hat im Rahmen der Ausfaltung seiner Konzeption der Wiederholung der Seinsfrage und später der Seinsgeschichte diese Anthropologie immer wieder in den Blick genommen. Schon in „Sein und Zeit“,⁸ später verschärft in seinem „Humanismusbrief“, problematisiert er die griechische Definition des Menschen als *zoon logon echon* und ihre lateinische Übersetzung als *animal rationale*, die den Menschen als „vernünftiges Lebewesen“ in Abgrenzung zum Tier, aber auf Grundlage einer Setzung als „Lebewesen“ bestimmt. Das *animal rationale* sei schlichtweg der „Mensch der Metaphysik“.⁹ Zentrales Argument ist, dass in der „traditionellen Anthropologie [...] über einer Wesensbestimmung des Seienden ‚Mensch‘ die Frage nach dessen Sein vergessen bleibt [...]“.¹⁰ Der „Humanismusbrief“ fragt: „Sind wir überhaupt auf dem rechten Wege zum Wesen des Menschen, wenn wir den Menschen und solange wir den Menschen als ein Lebewe-

⁸ Heidegger 1927, §10.

⁹ Heidegger 1954a, 68.

¹⁰ Heidegger 1927, 49.

sen unter anderen gegen Pflanze, Tier und Gott abgrenzen?“¹¹ Heidegger unternimmt auch den Versuch, teilweise unter Einbeziehung der Ergebnisse moderner Verhaltensforschung, das Sein von Mensch und Tier neu und anders zu bestimmen. In einigen späteren Veröffentlichungen knüpft Derrida, mit übrigens scharfer Wendung gegen Heidegger,¹² bei den Heidegger'schen Problematisierungen an und unternimmt – entgegen der bei Singer zu konstatierenden Einebnung der Differenz von Mensch und Tier – eine *Befragung* dieser Unterscheidung innerhalb der metaphysischen Tradition. Ebenfalls in einer gewissen Nachfolge Heideggers hat vor kurzem auch Agamben diese Unterscheidung thematisiert.¹³ Die Befragung Derridas nimmt auch die soeben erwähnten Tierrechts- und Tierbefreiungsbewegungen sowie die Ethik des Vegetarismus als Anstoß, wobei diese zwar Derridas grundsätzliche Sympathie genießen, aber nichtsdestoweniger einer durchgreifenden Kritik unterzogen werden. In der Tat geht Derrida von der Frage nach dem Tier aus und konstatiert innerhalb des abendländischen metaphysischen Diskurses die Aufrichtung einer binären Opposition, die „Den Menschen“ und „Das Tier“ einander gegenüberstellt, indem sie eine Konfiguration von Attributen „Dem Menschen“ zuschreibt und „Dem Tier“ abspricht, um ein „Eigentliches des Menschen [propre de l'homme]“ zu behaupten. Diese Geste konstituierte gar die Philosophie selbst. Die dekonstruktive Operation Derridas versucht nun nicht, die Existenz von Grenzen zwischen Menschen und Tieren abzustreiten, sondern die Homogenität einer solchen Grenzziehung. Statt dessen setzt sie eine Vielheit von Grenzen zwischen Lebendigem (und Nicht-Lebendigem) an, eine Pluralität von Organisationsformen des Lebendigen, der ein „chimärischer Diskurs“ korrespondieren soll. Was das „Eigentliche des Menschen“ angeht, so argumentiert Derrida, könne keiner der Züge, die der metaphysische Diskurs ihm verleihe, streng als auf den Menschen beschränkt gelten, da Tiere diese Züge auch besäßen oder andererseits Menschen sie gar nicht in der behaupteten sicheren Weise besäßen. So zeige die Primatologie, dass bei Tieren auch symbolische Organisation, verfeinerte Trauerarbeit, Gräber, Familienstrukturen und Inzestvermeidung festzustellen seien.¹⁴ Ein Ansatzpunkt der Derrida'schen Operation ist die These, dass das Symbolische, als Graphem gefasst, die Un-

¹¹ Heidegger 1947, 154.

¹² Am weitesten geht in dieser Richtung wohl Derrida 1992, 288: „Heideggers Diskurs über das Tier ist brutal und verworren, zuweilen widersprüchlich.“ Ebenso: „Die Unterscheidung zwischen Tier [...] und Mensch war in der abendländischen Tradition der Philosophie nie so radikal und streng wie bei Heidegger.“ (ebd., 280) Bereits 1968 hat Derrida in seinem Vortrag „Fines homines“ (Derrida 1968b) die Problematisierung Heideggers wiederum problematisiert.

¹³ Agamben 2002.

¹⁴ Derrida, Roudinesco 2001, 112.

terscheidung zwischen Mensch und Tier und sogar die von Lebendigem und Nicht-Lebendigem immer schon unterläuft. „Noch bevor man es als human (mit allen dem Menschen seit je zugesprochenen Unterscheidungsmerkmalen und dem ganzen System von Bedeutungen, das sie implizieren) oder als a-human bestimmte, wäre *Gramma* – oder *Graphem* – der Name für das Element. Dieses Element wäre [...] Element der Ur-Synthese im allgemeinen, dessen, was innerhalb des metaphysischen Systems von Gegensätzen zu definieren man sich untersagen müßte [...].“¹⁵ Die Binarität der metaphysischen Unterscheidungen verdeckt keine Einheit, sondern ein viel komplexeres Netzwerk von Differenzen. „[D]ie Vorgänge der *différance*, der Spur, der Iterabilität, der Entaneignung [...] sind überall, das heißt weit über die Menschheit hinaus, am Werk.“¹⁶ Noch die Viren, die zwischen Lebendigem und Nicht-Lebendigem stehen, sind hier inbegriffen.

Indem er in diesem Zusammenhang das Phänomen Vegetarismus in den Blick nimmt, setzt Derrida im Fleischessen eine Opferstruktur an: „Es gibt im Tierverzehr, wie übrigens in der Todesstrafe, eine Opferstruktur, und also ein ‚kulturelles‘ Phänomen, das mit archaischen Strukturen verbunden ist, die fortauern und die analysiert werden müssen.“¹⁷ Bis hin zu Heidegger und Lévinas zeigten die Diskurse im Kreis der abendländischen Metaphysik eine religiös gegründete Opferstruktur, die einen Platz für „nicht-kriminelles Töten“ freilässt, „mit Einnahme, Einverleibung oder Introjektion von Leichen und Kadavern“.¹⁸ Hier erfolgt ein Verweis auf das psychoanalytische Konzept der Einverleibung. Derrida stellt sodann die Frage nach der Opferstruktur von Subjektivität selbst: basiert diese auf der nicht als Mord gezählten Tötung und identifizierenden Aneignung von Anderem? Auf der anderen Seite steht die Möglichkeit eines absoluten Vegetarismus, einer Verweigerung dieses Opferzusammenhangs, die ohne Kompromiss oder symbolische Substitution verführe, in Frage, denn eine völlige Abgrenzung des „Symbolischen“ vom „Realen“ ist hier unmöglich. Die Formulierung vom „Karno-Phallogozentrismus“ der Subjektivität verweist auf „die idealisierende Verinnerlichung des Phallus und die Notwendigkeit, daß er durch den Mund geht, [...] egal ob es sich dabei um Worte, Dinge, Sätze, um das tägliche Brot und den täglichen Wein, die Zunge, die

¹⁵ Derrida 1967a, 21f.

¹⁶ Derrida 1992, 286.

¹⁷ Derrida, Roudinesco 2001, 119.

¹⁸ Derrida 1992, 289.

Lippen oder die Brust des Anderen dreht.“¹⁹ Hier ist der Ort für die Analyse der Differenzierungen, die das derart generalisierte Essverhalten regulieren. „Man muß wohl essen“ (wobei „wohl“ auch in der Bedeutung „gut“ verstanden werden soll) – in dieser Formel fasst sich die ethische Problematik zusammen.

Derridas Ausführungen haben einen klaren Bezug zur Psychoanalyse, die das Tieropfer als Fundament der Kultur (wenn auch auf unzureichender ethnologischer Grundlage) seit Freuds „Totem und Tabu“ erörtert und die libidinöse Struktur des Ernährungsverhaltens unter dem Titel Oralität behandelt.²⁰ Die Freud'sche Anerkennung, „daß bei der Nahrungsaufnahme Sexualbefriedigung entsteht“, ²¹ ist auch für das hier verfolgte Projekt zentral. Die Psychoanalyse sieht im Opfer einen Akt der oralen Identifizierung durch Einverleibung innerhalb des ödipalen Dramas, das Subjektivität konstituiert. Die Theorie der monotheistischen Religionen in Beziehung zum Ödipuskomplex ist demgemäß ein Hauptaspekt der Freud'schen Beiträge zur Kulturwissenschaft.²² Derrida hat außerdem die Figur des (Un-)Tiers mit der des Souveräns verbunden und so sozialpolitische Dimensionen eröffnet, die uns ebenfalls beschäftigen werden.²³

1.3. Das Programm der Arbeit

Diese Skizze der Derrida'schen Überlegungen hat bereits einige Schlaglichter auf das Phänomen des Vegetarismus geworfen und wesentliche Probleme formuliert, die wir im Verlauf dieser Arbeit genauer studieren wollen, indem wir drei spezifische kulturelle Formationen in den Blick nehmen. So kann die Frage nach der kulturellen Konstitution der Unterscheidung zwischen Mensch und Tier und der ihres Verhältnisses und die Frage nach der religiösen Bedeutung von Opferritualen und ihres Zusammenhangs mit Vegetarismus formuliert werden. Gleichzeitig ist der prätendierte Gewaltverzicht im Vegetarismus problematisiert worden. Auch das Verhältnis von Essen und Geschlechterdifferenz wurde thematisch. Um diese verschiedenen Stränge aus kulturwissenschaftlicher Sicht zu einem Netzwerk zu verbinden, werden wir sie anhand konkreter kultureller Formationen

¹⁹ Derrida 1992, 291.

²⁰ Freud 1913a, 1905a.

²¹ Freud 1905a, 107.

²² Freud 1913a, 1921, 1939.

²³ Derrida 2002. In diesem Zusammenhang soll auch erwähnt werden, dass in der Nachfolge Derridas Werner Hamachers Studie über Hegel die Lektüre des idealistischen Systems, eines Kristallisationspunkts christlichen Denkens, mit Einverleibung, Verdauung und Ausscheidung in Verbindung gebracht hat (Hamacher 1978).

analysieren. Es sollen zunächst zwei antike Diskursformationen modellhaft studiert und in ihren strukturalen Beziehungen und Unterschieden dargestellt werden. Diese zwei Hauptfelder der Untersuchung sind einmal der religiös-philosophisch-politische Bund der Pythagoreer in den griechischen (genauer unteritalischen) Stadtstaaten der archaischen und klassischen Epoche und an zweiter Stelle das frühe Christentum und der Manichäismus in der Spätantike. Mit dem Pythagoreismus tritt die zentrale vegetarische Bewegung der Antike und im gleichen Zug die Entstehung des abendländischen Denkens selbst in das Blickfeld. Im Christentum, der für das Abendland bestimmenden religiösen Formation, zeigt sich ein Konfliktfeld verschiedener Positionen zur Oralität, sowohl vegetarischer als auch nicht-vegetarischer Art, in dem sich die bei Augustinus konsequent ausgearbeitete orthodoxe Position einer Säkularisierung des Fleischverzehrs, verbunden mit der symbolischen Theophagie im Abendmahlsritus, erst durchsetzt. Die vor dem Hintergrund eines gnostischen Christentums zu situierende manichäische Religion stellt dagegen wiederum Vegetarismus in die Mitte von Ritual und Diskurs. Als eine dritte Formation, die Gegenstand der Untersuchung wird, tritt noch die innerhalb der Moderne dissidente Monte-Verità-Bewegung hinzu, die weit verzweigte kulturelle Verbindungen eröffnet (etwa zu Kunst und Psychoanalyse).

Die Untersuchung folgt so der Maxime, von den Rändern her Licht auf das Phänomen Vegetarismus zu werfen. Sie geht es von der antiken Situation her an und folgt durchaus der Heidegger'schen Strategie, hier Strukturzusammenhänge aufzuweisen, die in der Moderne tendenziell einer Verdeckung anheim gefallen sind. Essen, und besonders das Essen von Fleisch, war in der Antike noch nicht zu einer unbedachten Selbstverständlichkeit banalisiert oder Objekt verdinglichender Naturwissenschaft geworden, sondern besaß eine Vielzahl von Valenzen, die es mit der Gesamtheit kultureller Codes in Verbindung brachten. Allerdings versucht die Behandlung des Christentums im 3. Kapitel auch, die Voraussetzungen dieser Verdeckung im modernen säkularisierten Umgang mit Fleisch zu erhellen. Nicht nur sogenannte primitive Kulturen, sondern auch die griechische und römische Antike haben die eminente, sich bis in alle vermeintlich geistigen Regionen hinein erstreckende Bedeutung von Körper-Praktiken gekannt, und die heutige Kulturwissenschaft kann so in der Beschäftigung mit antiken Diskursen diese Sinnzusammenhänge wieder entdecken und zu entziffern versuchen, in der begründeten Vermutung, dass sie auch in der Moderne keinesfalls völlig von der kulturellen Landkarte verschwunden sind. Der hier verfolgte Ansatz beruft sich somit auch auf das von Gernot

und Hartmut Böhme verfolgte kulturwissenschaftliche Projekt einer „Kulturgeschichte der Natur als Geschichte des Umgangs mit ihr“, das die Betrachtung der „Selbstverhältnisse des Menschen“²⁴ und der Problematik des Naturbegriffs mit einschließt. Die griechische Antike (und in anderer Weise auch ihre christlich-gnostischen Erben) zeichnet dabei vor den von Lévi-Strauss untersuchten primitiven Kulturen aus, dass in direktem Kontakt zu den Spielzügen auf dem Feld der Ernährungsodes sich jenes Denken entwickelte, dem auch jede heutige Wissenschaft noch verpflichtet ist. So ist es kein bloßer Zufall, wenn Diogenes, der Esser rohen Fleisches, der nach einer bekannten Anekdote sogar durch den Genuss eines rohen Polypen zu Tode gekommen sein soll, die platonische Akademie in besondere Schwierigkeiten brachte, als es darum ging, eine Definition des Menschen aufzustellen. Dass er die allzu forschen Dihäresen zwischen Mensch und Tier durcheinander brachte, lässt sich in der Tat mit seiner Weigerung parallelisieren, die Grenzen des allgemeinen Nahrungsodes zu akzeptieren, die Natur und Kultur voneinander sondern sollten.²⁵ Wenn umgekehrt Lévi-Strauss einmal strukturelle Mythenanalyse bei Plutarch verortete, so werden wir sehen, dass bei den Pythagoreern Vegetarismus und Mathematik Hand in Hand gehen. Die aufklärerische Valenz der manichäischen Religion in ihrer Gegenüberstellung zum orthodoxen Christentum zeigt sich schließlich darin, dass sie, vom Christentum und vom Abendmahlsritual ausgehend, einen gnostischen Aufdeckungsversuch gerade desjenigen abgibt, was im christlichen Diskurs verhüllt bleibt, des Konsumtionsvorgangs der Verdauung. Die Beschäftigung mit der aus einem weit späteren historischen Umfeld stammenden Monte-Verità-Bewegung kann abschließend zur Klärung der Frage nach der Bedeutung von Vegetarismus in der Moderne beitragen.

Eine wichtige Theoriereferenz wird dabei die strukturalistische Soziologie und Ethnologie sein. Obwohl in Soziologie und Anthropologie die Ernährungsthematik schon immer Aufmerksamkeit gefunden hat,²⁶ besitzt in der mit Lévi-Strauss verbundenen strukturalistischen Soziologie und Ethnologie die Analyse von Ernährungsodes einen bedeutenden Stellenwert. Programm dieser Forschung ist es, die Phänomene einer behandelten Gesellschaft zu Strukturen von Signifikanten zu gruppieren und so unterhalb der traditionellen

²⁴ H. Böhme 2002, 138, 139. Vgl. hierzu ausführlicher G. u. H. Böhme 1996.

²⁵ Zu Diogenes vgl. Detienne 1977, 153f., Onfray 1989, 33-45.

²⁶ Ein Überblick dazu findet sich bei Barlösius 1999, speziell für die in dieser Arbeit besonders interessierende Antike vgl. Wilkins, Harvey, Dobson 1995; Garnsey 1999.

Unterscheidung zwischen dem Sinnlichen und dem Intelligiblen eine (je nach betrachteter Gesellschaft unterschiedlich artikulierte) „Logik der sinnlichen Qualitäten“²⁷ zu formulieren. Konsequenterweise gerät hier gerade der kulturell universale Bereich der Nahrung in ihrer Auswahl, Zubereitung, Ordnung und den Weisen ihres Verzehr ins Blickfeld, die als Ausdruck der Gesellschaftsstruktur und der Widersprüche dieser Struktur erscheinen.²⁸ Auf dieser Basis wurde von Douglas eine strukturalistische Analyse der jüdischen Nahrungstabus unternommen, und Detienne und Vernant haben in einer Reihe von Arbeiten die Stadtstaaten der griechischen Antike auf diese Weise untersucht.²⁹ Direkt für die hier studierte Thematik relevant ist, dass sie den pythagoreischen und orphischen Vegetarismus, der in diesem Kontext erscheint, als Protest gegen die Tieropfer interpretieren, die das Fundament der Stadtstaaten bilden. Die zentrale Bedeutung des Opferrituals für die griechisch-römische Antike ist in der Forschung oft hervorgehoben worden.³⁰ Aus einer etwas anderen Richtung hat Baudy die sozialpolitische Protestfunktion des antiken Vegetarismus bestätigt, aber auch auf die Bedeutung von Essen als Metapher in antiken Theorien des Begehrens überhaupt hingewiesen.³¹ Seit einiger Zeit ist eine solche kulturanthropologische Perspektive zunehmend auf das frühe Christentum angewendet worden, hat eine frische Sichtweise auch auf Ernährungsgewohnheiten (einschließlich vegetarischer Richtungen) ermöglicht und neue Perspektiven auch auf scheinbar bekannte Fragestellungen wie das Verhältnis von Christentum und Judentum und das Abendmahlsritual eröffnet.³²

Um bei dem anschließenden Studium des antiken Vegetarismus die Ernährungsweisen der zugrunde liegenden Ackerbaugesellschaften besser einordnen zu können, wollen wir zum Abschluss dieser einleitenden Ausführungen einen kurzen kulturanthropologischen Abriss geben. Dass Menschen seit den Anfängen ihrer Existenz in einer Interaktion mit der Natur, besonders mit Pflanzen und Tieren stehen, ist evident. Aus biologischer Sicht gilt: „Aufgrund seiner Organisation ist der Mensch auf den Verzehr von ‚fleischlicher‘ Nahrung angewiesen: von Früchten, Wurzeln, jungen Trieben, Insekten, Larven. Seine

²⁷ Lévi-Strauss 1964, 11.

²⁸ Lévi-Strauss 1964, 1968.

²⁹ Douglas 1966; Detienne 1972, 1977; Detienne, Vernant 1979.

³⁰ Burkert 1972, Detienne, Vernant 1979, Freud 1913a, Girard 1972, 1978, 1982. Die erheblichen Unterschiede zwischen diesen Opfertheorien sollen nicht unterschlagen werden; vgl. Macho 2001 für eine kritische Übersicht.

³¹ Baudy 1983, 1981.

³² Zur Ernährungsproblematik siehe in diesem Zusammenhang McGowan 1999, Smith 2003.

Lebensweise ist gleichermaßen der Pflanzen- und der Tierwelt entlehnt, er ist der einzige Primat, der den Verzehr von tierischem Fleisch entwickelt hat.“³³ Natürlich ist damit völlig offen, wie hoch der Anteil von tatsächlichem Fleisch an der Nahrung ist. Die einfachsten und auch frühesten Interaktionsformen, die den menschlichen Nahrungsbedarf decken, sind Jagen und Sammeln. Lévi-Strauss hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Nähe zur Natur in primitiven Kulturen, insbesondere zur tierischen und pflanzlichen, nicht nur mit einem großen Wissen über diese einhergeht, sondern auch zum Aufbau von natürlich-kulturellen Ordnungen, Systemen signifikanter Beziehungen führt, die in dieser Nähe entstehen, Natürliches und Kulturelles verbinden und in Beziehung zueinander setzen. Hierbei kommen Beziehungen zu Tieren und Pflanzen ins Spiel, es werden Klassifikationen von Tier- und Pflanzenarten vorgenommen, Anatomie und Botanik sind bedeutsam. Soziale Differenzierung in Clans und Sektionen und der Tausch von Nahrung und Frauen zwischen ihnen sind schon bei dieser Art der Organisation gesetzt, und sie stehen in einer mehr oder weniger komplexen Beziehung zu einer partiellen Ordnung der natürlichen Welt. Clans oder Individuen sind mit Tier- und Pflanzengattungen in Beziehung gesetzt, Menschen können Tiere als ihre Vorfahren ansehen. Auf dem Gebiet der Oralität können Esstabus oder Essgebote bestimmte Arten auszeichnen.

Der Übergang zur Agrikultur und zur Viehzucht bedeutet einen qualitativen Sprung im Naturverhältnis und ein anderes Verhältnis zur Nahrung, vor allem auch eine Änderung ihrer Zusammensetzung. Er war wohl ein länger andauernder, komplexer Prozess, der nicht kontinuierlich in eine Richtung verlaufen sein muss. „Die Domestikation der meisten Tierarten ist ein so langwieriger Vorgang und der ökonomische Erfolg dabei so unsicher, daß man sich die Tierzähmung schlecht als zielstrebige, ökonomisch motivierte Aktion des Menschen vorstellen kann. Die ökologisch so vorteilhafte Kombination von Ackerbau und Viehzucht war nicht von vornherein geplant.“³⁴ Die Entwicklung begann wohl mit der Erprobung des Ackerbaus über die Zwischenstufe des Gartenbaus.³⁵ Die Domestizierung von Tieren, die Viehzucht, führte jedenfalls schon vor der historischen Zeit zu einem ökonomischen Verbund mit dem Ackerbau, also der Züchtung und Kontrolle der Pflanzen, wobei Tiere als Arbeitskräfte eine zentrale Rolle zur Erhaltung der Ernährungsordnung spielten. Die Sesshaftigkeit ermöglichte die Entstehung von Städten,

³³ Leroi-Gourhan 1964/65, 193.

³⁴ Radkau 2002, 69.

³⁵ Ebd., 63 u. 71.

damit neue Möglichkeiten sozialer Differenzierung und Organisation, und die Entstehung der Kulturtechniken Schrift und Zahl in den mesopotamischen Hochkulturen. Hartmut Böhme spricht anlässlich des Übergangs zum Ackerbau von einer „Umkehrung zur kulturellen Dominanz über die Tiere, womit ein dauerhaft asymmetrisches Verhältnis Mensch-Tier initiiert wurde“.³⁶ Dieses schlägt sich auch in Mythen nieder, die sowohl in polytheistischen wie in monotheistischen Religionen Menschen und Tiere gegeneinander abgrenzen. Die Erzählung der Genesis, in der Elohim dem Menschen Herrschaft über die Tiere zuspricht und Jahwe Adam die Tiere benennen lässt, ist bekannt. In der griechischen Antike werden wir in den Abschnitten 2.2 und 2.3 die Dichtungen Hesiods und die philosophischen Texte von Platon und Aristoteles unter diesem Gesichtspunkt untersuchen. Es bleibt eine gewisse Durchlässigkeit zwischen Tieren, Menschen und Göttern in den mythischen Ensembles Griechenlands, wie sie die Metamorphosen zwischen Menschen, Tieren und Göttern belegen, der Hintergrund dieser Grenzziehungen.

Besonders wichtig für die hier interessierende Thematik ist, dass im Gegensatz zu Jägerkulturen, wo ein substantieller Fleischanteil in der Nahrung anzusetzen ist, in Agrarkulturen Fleisch eher eine Seltenheit ist. Um dies für den im folgenden thematischen Kulturraum zu spezifizieren: Die Ernährungsweise der antiken Mittelmeerländer, die sich herausbildete, war im Rahmen dieser agrikulturellen Ökonomie über weite Strecken von pflanzlicher Nahrung dominiert, und Fleisch war eine besondere Zutat, deren Verzehr auch besonderen Prozeduren unterworfen war.³⁷ Der Grundstock der Diät bestand aus der „ewigen Dreifaltigkeit“ von Getreide, Wein und Oliven (Fernand Braudel), mit regionalen Unterschieden in der Art des Getreides, zusätzlich aus Hülsenfrüchten (Bohnen, Kichererbsen, Linsen, Erbsen). Die Zentralität des Getreides lässt sich sowohl in Mythen als auch in den Aufzählungen der Agrarschriftsteller feststellen. Die antike Nahrungsversorgung basierte noch weitgehend auf einer Subsistenzökonomie, aber zur Getreideversorgung der Städte, in denen ungefähr ein Zehntel der Bevölkerung lebte, war der Handel unerlässlich, der im römischen Reich sehr große Ausmaße annahm. Eine massenhafte Fleischproduktion gab es dagegen nicht; die klimatischen Bedingungen der Mittelmeerregion sind auch nicht günstig für sie. Unter den verbreiteten zahmen Tieren steht an erster Stelle der Ochse, der als Pflugochse unverzichtbares Arbeitstier für die Landwirtschaft war, daneben Schafe und Ziegen und Schweine. Die letzteren waren die einzigen

³⁶ H. Böhme 2004, 16.

³⁷ Für einen Überblick siehe Garnsey 1999, 12-33, zur Frage nach Fleisch ebd., 122-127.

Tiere, die allein zur Fleischproduktion gehalten wurden, und sie verbreiteten sich erst im römischen Reich, was auch mit der Ernährung des römischen Militärs zusammenhängt. Für das frühe Griechenland kann angesetzt werden, dass Fleisch immer Opferfleisch ist und die öffentlichen Opferfeste für viele der einzige Zugang zu dieser knappen und begehrten Nahrung waren. Reichere Bürger konnten auch selbst ihre Opferschweine schlachten. Selbst in Athen scheint sogar die Küche der Oberschichten eher aufwändige Fischzubereitungen als den Verzehr großer Fleischmengen bevorzugt zu haben.

1.4. Vorstellung der thematischen Diskurspositionen

1.4.1. Vegetarismus, Naturbeherrschung und Politik: die Pythagoreer

Der philosophisch-politische Bund der Pythagoreer, der von etwa 530 v. Chr. bis mindestens in die Zeit Platons hinein im griechisch kolonisierten Unteritalien (der *magna graecia*) wirkte und dessen Denken auch danach bis in die Spätantike und darüber hinaus einen bedeutenden Einfluss ausübte, ist nicht allein deshalb für diese Vegetarismusanalyse maßgebend, da hier (im europäischen Kulturkreis) zum ersten Mal Vegetarier auf die kulturelle Bühne treten.³⁸ Sondern zum einen wird in einer Analyse dieser Bewegung die Verbindung von Ernährungs- und Staatsordnung deutlich, zum andern lassen sich hier Verbindungen zur technischen Naturbeherrschung und zu religiös-philosophischen Vorstellungen ziehen. Die Pythagoreer haben nämlich durch äußerste Betonung der symbolischen Technik der Mathematik ein technisches Denken (und eine technische Praxis) inauguriert und gleichzeitig in ihrer Seelenwanderungslehre die Vorstellung einer persönlichen und schließlich unsterblichen Seele in der abendländischen Kultur herauskristallisiert.

Der pythagoreische Protest richtet sich gegen die heilig-schuldigen Tieropfer, die den griechischen Stadtstaat begründen. Im Vegetarismus verweigern sich die Pythagoreer der Anerkennung der kulturstiftenden Schuld, womit sie gleichzeitig die strikte Differenz zwischen unsterblichen Göttern und sterblichen Menschen in Frage stellen. Statt dessen

³⁸ Zwar proklamiert die religiöse Bewegung der Orphiker ebenfalls Vegetarismus, und die frühere Forschung setzte sie zeitlich vor den Pythagoreern an. Neuere Forscher wie Charles Kahn legen aber nahe, die beiden verschiedenen Gruppierungen als parallele, aufeinander bezogene Phänomene zu betrachten (Kahn 2001, 19ff.). Auch zur Verbindung mit indischen Seelenvorstellungen siehe ebd.

proklamieren sie die Rückkehr in ein imaginiertes Goldenes Zeitalter vor der Kultur und im direkteren Umgang mit den Göttern nachgerade ein Gott-Werden der Sterblichen. Es soll anhand von Heideggers Technikdenken und Freuds Todestriebtheorie herausgearbeitet werden, wie sich dieser rückwärtsgewandte Gestus nicht nur aufs Beste mit technischer Naturbeherrschung verträgt, sondern geradezu für diese konstitutiv ist. Nicht nur Kriegspolitik und Kriegstechnik der Pythagoreer sollen in diesen Zusammenhang gestellt werden, sondern auch und vor allem ihr wirkungsmächtiges Denksystem. Vegetarismus wird als Teil eines Systems von Praktiken interpretiert, die Leute dazu gelangen lassen, sich als beseelte Lebewesen zu begreifen. Der Platonismus, der viel Pythagoreisches weiterführt, wird dies dann mit einer radikalen Abwertung des als Gegenteil gesetzten Körperlichen verbinden. Schließlich soll gezeigt werden, welche Spannungen sich in dem pythagoreischen Zentraltheorem der arithmetisch geordneten Harmonie des Kosmos verbergen.

1.4.2. Gott-Essen und Erlösung durch Verdauung: das frühe Christentum und der Manichäismus

Wenn das Christentum gegenüber der antiken Askese ein qualitativ neues Ensemble von Diskursen und Disziplinen darstellt, so auch deshalb, weil das Problem des Fleisches hier in neuer Radikalität gestellt wird. Zwar werden Tier und Mensch durch die Gottesebenbildlichkeit des Menschen getrennt, und Tiere und Fleisch werden allgemein als Symbole für Begierden genommen, die der Christ nicht mehr nur kontrollieren, sondern „ertöten“ soll. Aber das göttliche Wort selbst wird Fleisch, und im christlichen Abendmahl wird Gott als „wahres Opferlamm“ gegessen, um die sündige Menschheit von ihrer Schuld zu erlösen. Umgekehrt vergleicht dann der Alexandriner Origenes das Essen des Lammes der Lektüre der Heiligen Schrift. Dadurch ist die allegorische Schriftlektüre als christliche Praxis des Signifikanten mit dem Abendmahl als Überbietung des Tieropfers zusammengeschlossen. Wie pythagoreischer Vegetarismus vom christlichen Fasten überboten wird (obwohl Fleischenthaltung als „mildere Variante“ eine Rolle spielt), so die pythagoreische Affirmation von Ehe und Fortpflanzung durch die von Jungfräulichkeit und Zölibat. Die Fleischwerdung des heiligen Geistes in der Jungfrau Maria verkehrt sich in der Auferstehung Jesu, die Lukas mit seiner Geburt parallelisiert. An die Stelle der Vorstellungen der Unsterblichkeit einer vom Körper unabhängigen Seele und der See-

lenwanderung tritt die der Auferstehung des Fleisches, in der dieses seinen „fleischlichen“ Charakter verliert und völlig vergeistigt erscheint: ein ewiges Leben, das kein Leben mehr sein kann, da es kein Begehren mehr kennt. Dem Christentum erwächst nun in der gnostisch initiierten Weltreligion des Manichäismus eine vegetarische Konkurrenz, die sich mit ihm einen harten Kampf um das Erbe Jesu liefert. Die manichäische Erlösungstechnik ist um die Verdauung vegetarischer Nahrung zentriert, die als gnostisches Pendant des christlichen Abendmahls den menschlichen Beitrag zum kosmischen Erlösungswerk darstellt. Hier bietet die Polemik des ehemaligen Manichäers Augustinus gegen seine früheren Glaubensgenossen die Gelegenheit, die eminente theologische Bedeutung von Essenspraktiken zu erhellen.

1.4.3. Pflanze-Werden, Vegetarismus und moderner Demeterkult: der Monte Verità

Als letztes werden wir eine dissidente Diskursposition aus der Moderne befragen: die vegetarische Lebensreformbewegung, die sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Tessiner Monte Verità (Berg der Wahrheit) angesiedelt hatte. Als Teil eines allgemeinen Pflanze-Werdens dient Vegetarismus hier einer Identifikation mit der Pflanzenwelt, die auch im Überhandnehmen von Pflanzenmotiven im Jugendstil in Erscheinung tritt. Ascona wurde außerdem zum zentralen Kultort der „Mutter Erde“, oder zum Ort „tellurischer Theophanie“, an dem sich die Jünger dieser Gottheit, die Vegetarier, trafen, um der neuen Demeter zu huldigen. Archaische Purifikationsmythen koexistieren mit modernen Sozialutopien (Kommunegedanken und Anarchismus). Wir wollen die von den Monteveritanern behauptete Befreiung der Sinnlichkeit, die sich in Freikörperkulturbräuchen niederschlägt, untersuchen, von der wir zu erweisen versuchen, dass sie die Funktion hat, den verdinglichten Körper als „lebendig“ zu empfinden. Von hier aus nähert die Arbeit sich – eine Notiz Benjamins aufgreifend, in der er den Jugendstil als „Auseinandersetzung mit der Technik“ interpretiert³⁹ – der Frage nach der Beziehung dieser Lebensreformer zur modernen Technik, selbstverständlich ohne ihre Proklamationen für abschließende Antworten zu nehmen. Die Bestrebung der Rückkehr zu einem imaginären Ursprung auf matriarchaler Grundlage wird mit dem vegetarischen Essstil der Monteveritaner in Beziehung gesetzt. Die Gestalt des dissidenten Psychoanalytikers Otto Gross bietet schließlich die interessante Gelegenheit, eine – vor der Freud’schen Todes-

³⁹ Benjamin 1927/40, 692.

triebtheorie formulierte – partielle Selbsttheoretisierung des Zurück-zur-Natur-Phantasmas durch einen Monteveritaner zu untersuchen.

Die hier vorgenommene Untersuchung des Vegetarismus setzt sich also zusammenfassend formuliert zum Ziel, eine diesem Phänomen strukturell immanente *coincidentia oppositorum* offen zu legen. „Das Verhältnis der Menschen zur Fleischnahrung [...] ist in bestimmter Hinsicht höchst aufschlußreich für die Dynamik der menschlichen Beziehungen und der seelischen Strukturen.“⁴⁰

⁴⁰ Elias 1976, 249.

2. Opfer und Opferablehnung

2.1. Vegetarismus im frühen griechischen Stadtstaat

Die sogenannten archaischen und klassischen Epochen Griechenlands bilden bekanntlich die Zeit jener entscheidenden Entwicklungen, deren Ergebnis die Konstituierung der griechischen Kultur in ihrer von den orientalischen Hochkulturen unterschiedenen Besonderheit ist. Im Feld der Politik war es diese Zeit, in der ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. mit den Stadtstaaten, den *poleis*, eine neue Staatsform entstand, die bis zur Expansion des makedonischen Königreiches im 4. Jahrhundert den Rahmen griechischer Politik abgab.¹ Griechenland bestand aus diversen kleineren Stadtstaaten, lokalen Herrschaftszentren, in denen die staatliche Macht vor dem Hintergrund ökonomischer und militärischer Veränderungen in einer weltgeschichtlich neuen Weise auf dem Spiel stand.² Das monarchische Herrschaftsmodell spielte in dieser Zeit durchgehend nur eine marginale Rolle, aber auch die traditionelle informelle Herrschaft einer umgrenzten lokalen Aristokratie ging immer mehr zu Ende, und die Entwicklung bewegte sich in Richtung formaler Regierungsformen, in denen Staatsverfassung und Gesetzesbeschlüsse schriftlich niedergelegt und so vor der damit konstituierten Öffentlichkeit der Bürger eines sich als unabhängig verstehenden Staates dargestellt wurden. Diese Verfassungen blieben in den meisten Städten in ständiger Veränderung. Im 7. und 6. Jahrhundert traten vielerorts Tyrannen, anti-aristokratische Alleinherrscher, auf, so die Peisistratiden in Athen und die Tyrannendynastien im griechischen Sizilien. Im 5. Jahrhundert setzte sich dann in Athen das Prinzip der Demokratie durch, und es entstand eine imperiale Macht, in der nicht nur die führenden Staatsämter auch Nichtadeligen zugänglich waren, sondern auch wesentliche politische und militärische Entscheidungen durch Abstimmungen in der Versammlung der Bürger auf der *agora* getroffen wurden. Selbst im Militärstaat Sparta mit seiner wei-

¹ Zum geschichtlichen Hintergrund siehe z. B. Boardman 1986. Für weitergehende Informationen zur griechischen *polis* vgl. Ehrenberg 1957, Finley 1991, Meier 1980.

² Dieser Hintergrund kann hier nur angedeutet werden. Wichtige Faktoren sind: die Verschiebung einer von Landwirtschaft bestimmten Ökonomie in Richtung des Handwerks und eines das ganze Mittelmeer umfassenden Seehandels im 7. Jahrhundert, die umfangreiche Wiederaufnahme des Kontakts mit den orientalischen Hochkulturen, vor allem mit Ägypten und Persien, die große Kolonisationsbewegung, in der sich Griechen an vielen Stellen des Mittelmeers und des Schwarzen Meeres, unter anderem in den fruchtbaren Küstengebieten Siziliens und Unteritaliens (der *magna graecia*) ansiedeln. Auch verringert die Umstellung von adeligen Reiterheeren zu Armeen schwerbewaffneter Fußkämpfer (Hopliten) die militärische Rolle des Adels und steigert die der einfachen Bürger.

terhin aristokratisch geprägten Regierungsform und seinem – allerdings zweigeteilten und kontrollierten – Königtum gab es eine Volksversammlung der Vollbürger, die als *homoioi* (Gleiche) bezeichnet wurden. Eng verknüpft ist diese Entwicklung mit der Rückkehr der Schrift im 8. Jahrhundert, die nicht mehr wie in den orientalischen Hochkulturen und der früheren mykenischen Palastkultur auf eine Schreiberkaste beschränkt blieb, sondern Allgemeingut breiter Kreise wurde.³ Im kulturellen Feld entstanden mit der Entwicklung der *polis* das Drama als Tragödie und Komödie, Rhetorik, Sophistik und Philosophie. Schon mit den Gedichten des Hesiod setzte, wie wir sehen werden, ein dann nicht mehr abreißender Diskurs über die Gerechtigkeit ein, und in der ionischen Stadt Milet entwickelte sich seit dem Anfang des 6. Jahrhunderts mit Thales und Anaximander die Naturphilosophie, die sich von der rein religiösen Welterklärung absetzte. Am Ende der Epoche, als die Macht der *poleis* bereits schwindet, stehen die großen, wesentlich politischen Philosophien von Platon und Aristoteles.⁴

Innerhalb dieser hier nur sehr knapp angedeuteten Entwicklung treten schon unmittelbar am Beginn der abendländischen Geschichte zum ersten Mal Bewegungen auf, in deren Essverhalten Vegetarismus eine wichtige Rolle spielt, und die dadurch vom üblichen Ernährungsmodell abweichen. Es handelt sich um den Bund der Pythagoreer in Unteritalien (*magna graecia*) und die schwerer zu umgrenzende religiöse Bewegung der Orphik. Wie schon vorweg angezeigt werden kann und im weiteren, den Arbeiten von Marcel Detienne⁵ folgend, ausgeführt werden wird, bedeutet ihr Vegetarismus eine Ablehnung der offiziellen, politisch bedeutsamen Religion der Stadtstaaten, deren Rahmen schon in den Gedichten Homers und Hesiods niedergelegt ist,⁶ und der damit verbundenen Lebensweise, denn diese Religion besitzt als ein wesentliches Element das Tieropfer mit anschließendem Fleischverzehr. Thema dieses Kapitels ist eine erste Untersuchung der Vegetarismus praktizierenden Bewegungen in ihrem sozialen Kontext, der bei ihnen

³ Friedrich Kittler betont die eminente Bedeutung der Tatsache, dass das griechische Alphabet im Unterschied zu den vorhergehenden orientalischen Schriften das erste Vokalalphabet der Geschichte darstellt. (Zusatz Mai 2006: vgl. hierzu Kittler 2006.)

⁴ Es soll an dieser Stelle genügen, darauf hinzuweisen, dass die umfangreichsten platonischen Dialoge vom Staat und den Gesetzen handeln. Zum Gesamtkomplex der Beziehungen zwischen griechischer Philosophie und Politik siehe Vernant 1962.

⁵ Detienne 1972, 1977, 1979.

⁶ Es sind die schriftlich fixierten Gedichte Homers und auch Hesiods, die die gemeinsame Grundlage der griechischen Kultur wesentlich konstituieren. Sie bilden so die „Bibel“ dieser Epoche. Alle kulturellen Strömungen müssen sich relativ zu dieser Grundlage positionieren, und sei es in der Form der Ablehnung wie bei Platon. Zum Verhältnis von hesiodeischer Theogonie und Orphik siehe unten, 2.5., zur Verbindung der Pythagoreer mit der allegorischen Homerinterpretation siehe Detienne 1962.

bestehenden religiösen Praktiken und der von ihnen entwickelten mythischen und philosophischen Denksysteme. Alle diese Aspekte sollen in ihrem Kontrast zur traditionellen griechischen Kultur erörtert werden. In einem einführenden Abschnitt werden wir dazu zunächst die Pythagoreer und die Orphik in ihrem historischen Kontext vorstellen. Danach werden zur Abhebung die Unterscheidung von Mensch und Tier und die Rolle des Opfers in der traditionellen griechischen Auffassung der Epoche betrachtet. Im nächsten Abschnitt soll die „Realpolitik“ des pythagoreischen Bundes, und die damit verbundene Beschäftigung mit Kriegsmaschinenteknik behandelt, aber auch auf die pythagoreische Theoretisierung der Politik eingegangen werden. Es folgt eine erste Untersuchung der religiösen Vorstellungen der Pythagoreer und Orphiker im Kontrast zur Tradition, die die Themen einer Selbstanwendung des von der Tradition vorgegebenen Gesetzes und einer Rückkehr zum Ursprung herausstellen und dies mit dem Auftauchen eschatologischer Vorstellungen zusammenbringen soll. Die so herausgearbeiteten Charakteristika sollen sodann zum Abschluss des Kapitels psychoanalytisch erhellt werden.

Die Bewegungen der Pythagoreer und Orphiker waren noch bis weit in die Spätantike hinein für ihre charakteristischen Nahrungstabus bekannt.⁷ Diese Tabus waren Teil ihres besonderen, von der Tradition abgegrenzten Lebensmodells, ihres *bios*, der schon in der klassischen Zeit in Zeugnissen aus zweiter Hand fassbar ist. Von Platon wird die „sogenannte orphische Lebensweise [bios Orphikos]“ von „Menschen“ beschrieben, „die sich den Genuß alles Leblosen gestatteten, dagegen den Genuß alles Beseelten mieden.“ Die Folge ist, dass sie „den Göttern keine Tiere als Opfer darbrachten, sondern Kuchen und mit Honig befeuchtete Früchte und sonstige unschuldige Opfer dieser Art, während sie sich des Fleischgenusses enthielten als einer sündlichen Speise, wie sie denn auch die Befleckung der Götteraltäre mit Blut für eine Sünde hielten.“⁸ Platon stellt hier die Ablehnung und die Anklage gegen die traditionelle Religion deutlich heraus, die diese orphische Lebensweise beinhaltet.⁹ Auch im „Hippolytos“ des Euripides gehört zu den Attributen eines Anhängers des Orpheus die „unbeseelte Nahrung [apsychon boras]“.¹⁰ Die Haltung der Pythagoreer stellt sich komplizierter dar. Auch ihnen schreibt Platon eine

⁷ Vgl. etwa Plut. Quaest. conv. 8, 727b-730f.

⁸ Leg. 782c-d.

⁹ Allerdings ist sie hier, wie der Kontext zeigt, in einen vergangenen Zustand der Menschheit verlegt. Siehe dazu unten, 2.5.

¹⁰ Eur. Hipp. 952-954. Hierher gehört auch die Stelle Ar. Ran. 1032: „Denn Orpheus hat uns die Weihen [teletai] gelehrt und Blutvergießens [phonos] Enthaltung [...]“.

besondere, vom Üblichen abweichende Lebensweise zu. Im 10. Buch des Staates kontrastiert der platonische Sokrates Homer, den Dichter der Tradition, mit Pythagoras, ein Vergleich, der zuungunsten Homers ausfällt. Homer habe nämlich nicht die Leistung vollbracht, wie Glaukon antwortet, durch Bildung seiner Anhänger eine Lebensordnung, einen *tropos*, zu begründen, „wie Pythagoras deshalb selbst schon die größte Verehrung genoß und so auch seine Nachfolger noch jetzt wegen ihrer Pythagoreischen Lebensordnung, wie sie sie nennen, sich eines ausgezeichneten Rufes vor den anderen erfreuen“.¹¹ Dass diese pythagoreische Lebensweise unter anderem besondere Nahrungsvorschriften einschloss, zieht sich durch die antiken Berichte. Über den genauen Inhalt dieser Verbote bestehen allerdings zwei einander zunächst widersprechende Traditionslinien, die in der die Überlieferung grundierenden Literatur des 4. und 3. Jahrhunderts auf den Historiker Timaios von Tauromenium und den Aristotelesschüler Aristoxenos zurückzuführen sind. Die erste Linie der Überlieferung schreibt Pythagoras und seinen Schülern einen strikten Vegetarismus zu. Die klassische Formulierung ist das Gebot, sich des Beseelten zu enthalten.¹² Wie bei der „orphischen Lebensweise“ ist dies verbunden mit der Ablehnung des Tieropfers: Pythagoras „befahl [...] nachdrücklich, sich der sogenannten Opfertiere zu enthalten“, heißt es an einer Stelle bei Iamblichos.¹³ Diogenes Laertios überliefert das ausführlichere Gebot: „Blutige Opfer sollten den Göttern nicht gebracht werden, nur am unblutigen Altar sollte man seine Andacht verrichten.“¹⁴ Pythagoras soll auf Delos nur den Altar des Apollon *genetor* verehrt haben, wo als Opfer Weizen, Gerste und Opferkuchen niedergelegt und kein Opfertier geschlachtet wurde.¹⁵ Empedokles wird Pythagoras hierin folgen.¹⁶ Aber auch für die komischen Figuren der so genannten Pythagoristen in der mittleren Komödie ist Vegetarismus charakteristisch.¹⁷ Aristoxenos dagegen behauptet, Pythagoras „erlaube das Essen von allen anderen beseelten Lebewesen, und habe nur verordnet, sich des Pflugstiers und des Widders zu enthalten.“¹⁸ Den Interpretationen

¹¹ Resp. 600a. Es ist dies die einzige Stelle des platonischen Werkes, an der Pythagoras selbst namentlich erwähnt wird.

¹² Als kurzes Gebot *empsychon apechou* in der Liste pythagoreischer Gebote bei Iambl. Protr. 21, daneben Iambl. VP 68, 107.

¹³ Iambl. VP 106.

¹⁴ Diog. Laert. 8, 22.

¹⁵ Diog. Laert. 8, 13-14, vgl. Iambl. VP 107-108: „Er [Pythagoras] leitete sie an, nie etwas Beseeltes zu essen, [...] den Göttern keine Tiere zu opfern [...]. Auch er selbst lebte dementsprechend, enthielt sich tierischer Nahrung, verehrte nur die unblutigen Altäre, trachtete danach, dass auch andere keine Tiere töteten [...].“

¹⁶ Empedokles, DK 31, B 128, 136-139; siehe unten, 2.5.

¹⁷ Burkert 1962, 192-194.

¹⁸ Diog. Laert. 8, 20, Aristoxenos fr. 29a Wehrli.

von Kurt von Fritz und Marcel Detienne folgend sollen diese beiden Traditionslinien akzeptiert werden, ohne etwa die aristoxenische als Fälschung abzutun. Sie lassen sich durch eine interne Aufteilung des Pythagoreerbundes erklären, von der weiter unten¹⁹ die Rede sein wird. Der Nahrungscode der Pythagoreer und Orphiker geht außerdem über eine einfache Unterscheidung zwischen pflanzlicher und tierischer Nahrung hinaus, wie das schon in der Antike rätselhafte Bohnenverbot zeigt.²⁰ Wiederum findet sich eine explizite Formulierung schon bei Empedokles: „Elende, völlig Elende! Haltet von den Bohnen euere Hände zurück!“²¹ Daneben taucht bei Herakleides Pontikos der Vers auf: „Es ist das gleiche, Bohnen zu essen und die Köpfe der Eltern.“²² Dieses Bohnenverbot wird in der Antike auch den Orphikern und den eleusinischen Mysterien zugeschrieben. Marcel Detienne und daran anschließend Claude Lévi-Strauss haben strukturelle Interpretationen dieses Tabus vorgelegt, die wir untersuchen werden.²³

Bevor wir mit der Analyse der angeführten Nahrungstabus beginnen, soll in einem ersten Überblick ein Abriss der Zeugnisse über den pythagoreischen Bund und die Orphik gegeben werden. Der Bund der Pythagoreer ist eine in der betrachteten Epoche einmalige Erscheinung, die religiös-kultische, politische und philosophische Elemente verbindet.²⁴ Nach Walter Burkert „handelt es sich [...] offenbar um den einzigen Fall einer [...] Lebensform als ‚Sekte‘ im archaisch-klassischen Griechenland, der uns zur Kenntnis kommt. Sind die Pythagoreer die erste ‚Sekte‘ der Weltgeschichte?“²⁵ Er definiert eine „Sekte“ hierbei als eine organisierte Gruppierung, die sich durch eine besondere Lebensweise und durch besondere Glaubensüberzeugungen und Praktiken von der umgebenden Gesellschaft abgrenzt, und eine sich selbständig reproduzierende „Gegengesellschaft“ bildet.²⁶ Der Bund entstand etwa um 530 v. Chr. mit der Ankunft seiner Gründungsfigur, des Pythagoras von Samos, im unteritalischen Kroton, und bestand bis zur Mitte des 5. Jahrhunderts in Unteritalien (*magna graecia*). Es ist schwer, allerdings hier auch gar nicht nötig, diese Gründungsfigur, um die schon bald zahlreiche Legenden

¹⁹ Siehe unten, 2.4.

²⁰ Iambl. Protr. 21: „Enthalte dich der Bohnen.“ (*kyamon apechou*), Diog. Laert. 8, 24, 33-34.

²¹ Empedokles, DK 31, B 141.

²² Herakleides Pontikos fr. 41 Wehrli.

²³ Siehe unten, 2.7.

²⁴ Als grundlegende Literatur über die Pythagoreer sei hier folgende Auswahl aufgezählt: Burkert 1962, von Fritz 1963, Kingsley 1995, Kahn 2001, Riedweg 2002, daneben besonders zum Nahrungskomplex die bereits zitierten Werke von Marcel Detienne.

²⁵ Burkert 1998a, 309.

²⁶ Burkert 1998a, 308 und Burkert 1982, insbes. 2f., 18-20.

entstanden, von der Gemeinschaft zu trennen, die sich durch ihn definierte. Die Legenden beschreiben Pythagoras als einen Charismatiker und Wundertäter, als ein zwischen Göttern und Menschen vermittelndes Wesen. In Olympia zeigte er seinen goldenen Schenkel. Ihm wurde die Gabe zugeschrieben, an zwei Orten zugleich sein zu können. Der Wundermann Abaris erkannte in ihm den hyperboreischen Apollon. Auf die Legenden, die seine besondere Beziehung zu Tieren beschreiben, wird noch einzugehen sein.²⁷ Die Biographien berichten, dass Pythagoras bald nach seiner Ankunft in das politische Leben der Stadt Kroton eingriff, indem er Reden vor den Gruppierungen der jungen Männer, der Knaben und der Frauen hielt und in diesen sein moralisches Erneuerungsprogramm verkündete. Nach der Gründung des pythagoreischen Bundes erfuhr Kroton einen Aufstieg seiner Macht, dessen Zeichen der in der Antike berühmte Krieg gegen die Nachbarstadt Sybaris um 510 v. Chr. ist, der mit einem Sieg der Krotoniaten und der Zerstörung der feindlichen Stadt endete. Der Machtzuwachs Krotons kann mit den Pythagoreern in Verbindung gebracht werden; was fest steht, ist, dass deren aristokratisch ausgerichteter Bund großen politischen Einfluss in der ganzen, nun von Kroton dominierten Region erlangte. Schon die Bezeichnung *Pythagoreioi* verbindet den Bund nicht nur mit den Anhängern von Philosophen, sondern auch mit politischen Fraktionen.²⁸ Im Zuge erster Unruhen, die von aus dem Pythagoreerbund ausgeschlossenen Aristokraten ausgingen, soll Pythagoras von Kroton nach Metapont umgesiedelt sein, wo er am Anfang des 5. Jahrhunderts gestorben ist. In der Mitte des 5. Jahrhunderts erfolgte dann eine Welle demokratischer Aufstände gegen die aristokratische Herrschaft, eine Revolution, in deren Verlauf viele Pythagoreer getötet werden. Die dominante politische Rolle des pythagoreischen Bundes in der Region war damit zum größten Teil beendet, und viele der Überlebenden wichen nach Griechenland in das Exil aus. So siedelten Lysis von Tarent und Philolaos von Kroton, der erste Pythagoreer, von dem eine Schrift, ein philosophisches

²⁷ Zu den Pythagoras-Legenden siehe Burkert 1962, 98-141, Kingsley 1995, 289-316. Über das Leben des Pythagoras vor seiner Ankunft in Kroton ist außer seiner Herkunft von Samos kaum Handfesteres bekannt. Man kann eine Geburt um 580 v. Chr. vermuten. Samos erlebte unter der Tyrannis des Polykrates (537 bis 522 v. Chr.) einen politischen und kulturellen Aufschwung, der sich am Großbau des Heraions und am Eupalinos-Tunnel, einer Wasserleitung, ablesen lässt. Auch lässt die Nähe zu Ionien es als sicher erscheinen, dass Pythagoras mit der ionischen Naturphilosophie von Thales und Anaximander in Berührung gekommen ist.

²⁸ Burkert 1982, 14. Burkert spricht von Parteipolitik in *hetairia* und vergleicht mit den Anhängern des Kylon in Athen und den des Dion in Syrakus.

Prosawerk, belegt ist,²⁹ nach Theben um. Philolaos besaß dort in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts einen Schülerkreis, aus dem Simmias und Kebes stammen, die im platonischen Phaidon mit Sokrates die letzte Zeit vor seinem Tod verbringen. In Tarent scheint der Bund fortexistiert zu haben, und im 4. Jahrhundert nahm dort der Pythagoreer Archytas als sechs- oder siebenmaliger *strategos* die führende Machtposition an der Spitze der Stadt ein. Neben seiner politischen Tätigkeit war er auch einer der führenden Mathematiker, Musiktheoretiker und Mechaniker seiner Zeit. Aristoxenos behauptet, die letzten Pythagoreer hätten in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt, und wie immer man diese Behauptung beurteilen mag, gibt es jedenfalls keine Nachrichten über eine weitere Existenz des Bundes, wenn auch gut kleinere Gruppierungen weiter bestanden haben können.³⁰ Ein großes Interesse an der pythagoreischen Lehre bestand jedenfalls fort, wie an der Entstehung zahlreicher Schriften unter den Namen berühmter Pythagoreer zu erkennen ist. Die hauptsächliche Nachwirkung des pythagoreischen Denkens erfolgte aber auf dem Weg über die platonische Akademie, wo es völlig mit Platonischem amalgamiert wurde. Die verschiedentlich belegbare Affirmation des Pythagoreismus durch Platon, der Kontakte zu Archytas hatte und in seinen ungeschriebenen Vorträgen „Über das Gute [Peri agathon]“ eine Ideenzahlenlehre entwickelte, ließ seine Nachfolger in der Leitung der Akademie, Speusippos und Xenokrates, ihre platonisierenden Überlegungen als pythagoreisch behaupten.³¹ Hinter dieser wirkungsmächtigen Tradition verschwinden die Nachrichten nahezu, die sich auf den authentischen vorplatonischen Pythagoreismus beziehen.³² Auch der Vegetarismus der Pythagoreer fand im derart veränderten Kontext verschiedentlich Nachfolger.

Im Folgenden soll allerdings diese Fortwirkung ausgeklammert und allein der pythagoreische Bund im Unteritalien des 6. bis 4. Jahrhunderts betrachtet werden, ohne die

²⁹ Die erhaltenen Fragmente, eine Hauptquelle über den pythagoreischen Bund, sind auf Grundlage der Arbeit von Walter Burkert (Burkert 1962) gesichtet und auf ihre Authentizität geprüft bei Carl Huffman (Huffman 1993).

³⁰ Vgl. die Diskussion bei Peter Kingsley (Kingsley 1995, 317-334).

³¹ Im 1. Jahrhundert v. Chr. beginnt eine neupythagoreische Renaissance, die in der Spätantike dann wieder in den Neuplatonismus einmündet. Der Neuplatoniker Iamblichos wird schließlich um 300 n. Chr. als Grundlage seines eigenen Schulbetriebs (und wohl auch als heidnisches Gegenprogramm zum Christentum) eine zehnbändige Darstellung der „pythagoreischen Lehre [hairesis]“ verfassen. Im oben zitierten ersten Band, der sich der pythagoreischen Lebensweise widmet, haben sich viele Nachrichten über den Pythagoreerbund erhalten. Pythagoras wird zur Gründerfigur der Wissenschaften stilisiert, und erscheint als göttlicher Weiser, der das gesamte religiöse und philosophische Wissen seiner Zeit in sich vereinigt, und als Musterbild philosophischer Lebensführung.

³² Die notwendige Unterscheidung zwischen der platonischen Tradition und der auf nicht-akademische Quellen zurückgehenden Überlieferung ist die Leistung Walter Burkerts (Burkert 1962).

schwierigen historischen Festschreibungen innerhalb dieses Rahmens forcieren zu wollen. Pythagoras instituierte in seiner Schule ein von der traditionellen Lebensweise verschiedenes Programm eines „richtigen Lebens“, das mit Erziehungspraktiken einherging. Wer in den Orden aufgenommen werden wollte und zugelassen worden war, musste (nach einem dreijährigen Wartestadium) eine fünfjährige Probezeit bestehen, während der er nur schweigend auf die Stimme des hinter einem Schirm verborgenen Meisters hören durfte, bevor er zum Kreis der Vollmitglieder zugelassen wurde, die Pythagoras auch sehen und mit ihm verkehren durften. Für alle so vermittelten Lehren galt ein strenges Schweigegebot gegenüber der Umgebung. Die darin liegende Abgrenzung nach außen wird noch deutlicher in den Berichten über die Behandlung derjenigen, die die Probe nicht bestanden: sie wurden von den Pythagoreern für tot erklärt, so dass man sie bei einem erneuten Zusammentreffen als neue, bislang unbekannte Personen auffasste. Für einen inneren Zirkel mit etwa 300 oder 600 Mitgliedern soll eine Gütergemeinschaft bestanden haben, auch wenn andere Zeugnisse dies als zweifelhaft erscheinen lassen. Auffällig ist im Vergleich zu anderen religiösen und philosophischen Gruppierungen die prominente Rolle von Frauen in der pythagoreischen Schule. Während in der griechischen Tradition die Frauen der freien Bürger oft (so in Athen) auf das Haus, den *oikos*, beschränkt waren,³³ nahmen sie am Leben der pythagoreischen Schule teil, angefangen von der Frau und Tochter des Pythagoras. Der Katalog der bekanntesten Pythagoreer am Ende der Iamblichos-Vita nennt auch siebzehn Frauen.³⁴ Zu dieser Einbeziehung der Frauen passt es, dass Pythagoras in seiner Schule versuchte, Sexualität und Reproduktion zu regeln, indem er einerseits das Konkubinat verboten, aber, für das antike Griechenland bemerkenswert, die Sexualität in der Ehe gerade nicht eingeschränkt haben soll. Die Reproduktion durch legitime Kinder wurde also als Ziel der Sexualität aufgestellt.³⁵ Unter den Techniken der Erziehung, die das Leben des Bundes bestimmten, stand die Musik an erster Stelle, womit die Pythagoreer wohl ältere Traditionen fortsetzten. Es wird berichtet, dass verschiedenartige musikalische Weisen als *pharmaka*, als Heil- und Zaubermittel,

³³ Siehe etwa Xen. Oec. 7, 22ff.

³⁴ Iambl. VP 267. Die Pythagoreerin erscheint als Titelfigur in der Komödie des 4. Jahrhunderts (siehe Burkert 1962, 192-194).

³⁵ Iambl. VP 48, 50, 55, 132, 195, Diog. Laert. 8, 43. Eine solche Haltung zur Sexualität besteht auch im Judentum und teilweise im Christentum, ist aber nicht das dominante Modell der griechischen Antike.

tel benutzt wurden, um auf die Affekte der Schüler einzuwirken.³⁶ Daneben standen Praktiken zur Übung des Gedächtnisses. Alles dies reicht durchaus in die Sphäre der Magie hinein. Ein genaueres Bild der Lebensordnung geben die erhaltenen *akusmata* (Gehörtes) oder *symbola* (Kennworte), kurze Merksprüche, die aus kurzen Antworten auf Fragen religiöser und kosmologischer Art und aus diversen Lebensregeln bestehen.³⁷ Ein Beispiel der ersten Art ist: „Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond.“³⁸ Die Nahrungstabus unter den Geboten wurden bereits erwähnt, aber unter ihnen finden sich auch Vorschriften wie die, „[n]icht ohne Licht [zu] reden“, „man solle Kinder zeugen“, „man solle kein Brot brechen“.³⁹ Daneben bestanden auch besondere pythagoreische Begräbnisriten, die schon Herodot erwähnt. „[A]ndere [der Gebote] sind sehr lang, und handeln davon, wie man bei den einzelnen Anlässen die Opfer vollziehen soll, unter anderem auch beim Scheiden aus der Welt und bei der Bestattung.“⁴⁰ Diese Gebote bildeten wohl das Hauptelement der Abgrenzung des Bundes gegen die Umgebung, und ihre Bezeichnung als *symbola* deutet darauf hin, dass Pythagoreer sich an ihnen gegenseitig erkennen konnten.⁴¹

Es scheint ab einem bestimmten Punkt eine Spaltung der Pythagoreer in die Fraktionen der so genannten Akusmatiker und Mathematiker gegeben haben.⁴² Die ersteren sollen sorgfältig an den von Pythagoras überlieferten Merksprüchen festgehalten haben – die Beziehung der *akusmatikoi* zu den *akusmata* ist klar – während die anderen sich den Lehrgegenständen – so die ursprüngliche Bedeutung von *to mathema* – gewidmet, diese auch weiterentwickelt und ihre Ausführungen begründet haben sollen. Dass Pythagoras Lehren als Offenbarung ohne weitere Begründung verkündet hat, ist durch die pythagoreische Formulierung *autos epha* (Er selbst hat gesagt) belegt.⁴³ Es wird von Konflikten zwischen den Fraktionen berichtet, von der Nicht-Anerkennung der Mathematiker durch

³⁶ Iambl. VP 64-68, 110-114. VP 113 wirkt die Rezitation eines Homer-Verses (Od. 4, 221) durch Empedokles, der von einem *pharmakon*, einer Droge, handelt, die alle Leiden vergessen macht, selbst als ein solches *pharmakon*.

³⁷ Iambl. Protr. 21, VP 82-85, Diog. Laert. 8, 17-18.

³⁸ Iambl. VP 82, siehe unten die *akusmata* über die Zahl und die Tetraktys. Friedrich Kittler hat bemerkt, dass ein Großteil der *akusmata* nicht nur gehört wird, sondern auch vom Gehörten handelt, also von akustischen Phänomenen, einer Welt schreckenerregenden Geräusches, aus dem einzig die Harmonie der Tetraktys herausragt. (Zusatz Mai 2006: siehe hierzu Kittler 2006.)

³⁹ Iambl. VP 84, 86.

⁴⁰ Iambl. VP 85, siehe auch VP 154f., Hdt. 2, 81, Plut. De gen. 585e.

⁴¹ Eine Geschichte bei Iambl. VP 237-238, berichtet von einem auf eine Tafel geschriebenen Erkennungszeichen (*symbolon*).

⁴² Siehe hierzu von Fritz 1960, von Fritz 1963, c. 219-225, Burkert 1962, 187-202.

⁴³ Diog. Laert. 8, 46.

die Akusmatiker, die die Lehre der Mathematiker dem Häretiker Hippasos zuschrieben.⁴⁴ Diese Spaltung wird schon in den antiken Quellen von einer von Anfang an bestehenden Aufteilung des Bundes in einen inneren und einen äußeren Zirkel abgeleitet. Kurt von Fritz und Marcel Detienne haben die Wichtigkeit einer solchen inneren Differenzierung für eine Gruppierung unterstrichen, die einerseits die offizielle Opferreligion ablehnte, andererseits aber eine wichtige Rolle im Herrschaftssystem der italischen *poleis* spielte.⁴⁵ Die Pythagoreer setzten nicht nur ein Lebensprogramm ins Werk, sondern betrieben damit zusammenhängend auch eine Form von Theorie. Dies erkennt selbst die aggressive Polemik des Heraklit an, in der Pythagoras als ein Scharlatan beschimpft wird, wenn sie von seiner *historie* und seiner *polymathia* spricht.⁴⁶ Nach Christoph Riedweg ist auch die in der Moderne oft skeptisch beurteilte antike Annahme, Pythagoras habe das Wort „Philosophie“ geprägt, durchaus plausibel.⁴⁷ Trotz der gerade erörterten Spaltung ist grundsätzlich dem Phänomen dieser Bewegung nicht mit dem Versuch beizukommen, sie in einer Alternative zwischen „Weisheit und Wissenschaft“ (Walter Burkert), also Magie und Rationalität, einzuordnen. Gerade die Pythagoreer entziehen sich einer solchen säuberlichen Trennung, weil im Rahmen der pythagoreischen Lebensweise als magisch qualifizierbare Phänomene in enger Verbindung mit im nachhinein als wissenschaftlich anerkannten Resultaten zusammen bestehen. Die Lehre der Pythagoreer kann in erster Annäherung aus zwei Richtungen her beschrieben werden. Die erste steht im Zeichen der „besonderen Kompetenz des Pythagoras in das Leben nach dem Tode betreffenden Dingen“.⁴⁸ Im Unterschied zur traditionellen Auffassung, die der *psyche* nach dem Tod eine reduzierte Schattenexistenz im Hades zuschreibt,⁴⁹ ist aus den frühesten Nachrichten belegt, dass Pythagoras die Reinkarnation von Seelen lehrte, die auch in Tieren stattfinden konnte, und die Möglichkeit, sich an seine früheren Inkarnationen zu erinnern.⁵⁰ Ein Fragment des Empedokles spricht von dieser Erinnerung, die Pythagoras in einem eksta-

⁴⁴ Es gab eine Legende von der göttlichen Bestrafung des Verräters Hippasos durch sein Ertrinken im Meer. Über den Zusammenhang mit der Entdeckung der Inkommensurabilität siehe unten, 2.8.

⁴⁵ Wir werden diese Differenzierung unten, 2.4., weiter untersuchen.

⁴⁶ Heraklit, DK 22, B 40, B 81, B 129.

⁴⁷ Nach Riedweg 2002 und einem Vortrag Riedwegs an der Humboldt-Universität Berlin, 24.10.2003, aufgrund von Herakleides Pontikos fr. 88 Wehrli. Das Wort dürfte aber nicht in dem bekannten sokratisch-platonischen Sinne als Abschwächung einer Weisheit verstanden worden sein, die höchstens den Göttern zukäme (vgl. etwa Phlb. 278d), sondern gerade umgekehrt als Steigerung einer bloßen *sophia*, wie sie etwa die sieben Weisen besaßen.

⁴⁸ Kahn 2001, 11.

⁴⁹ Siehe hierzu Bremner 1983 und das klassische Werk Rohde 1898.

⁵⁰ Die frühesten Hinweise auf die Seelenwanderung finden sich bei Xenophanes, DK 21, B 7, Ion von Chios, DK 36, B 4.

tischen Zustand möglich war: „Es war unter ihnen ein Mann von überragendem Wissen, / fähig zu Taten aller Art, und zwar besonders kundigen, / der ja den größten Reichtum des Verstandes erworben hatte. / Denn sooft er sich mit seinem ganzen Verstand anstrenge, / sah er ohne Mühe jedes einzelne von allen seienden Dingen, / in zehn und in zwanzig Lebenszeiten der Menschen.“⁵¹ Gerade die Lehre einer solchen Erinnerung an frühere Inkarnationen soll auch im Zentrum des pythagoreischen Erziehungsprogramms gestanden haben.⁵² Bei Empedokles wird die Überlegenheit desjenigen, der dieses Wissen um seine dämonische oder göttliche Herkunft besitzt, sehr drastisch ausgesprochen.⁵³ Seelenwanderung muss also nicht einfach als universelles Gesetz gelten, sondern sie zeichnet aus. Weiterhin lassen die indirekten Zeugnisse – zu Empedokles können Herodot, Pindar und Platon hinzugefügt werden – eine Konzeption erkennen, in der göttliche Wesen, bei Empedokles *daimones*, als Strafe für begangene Vergehen aus einer höheren Welt in diese verbannt wurden, und nun einen Zyklus von Inkarnationen verschiedenen Ranges durchmachen müssen, aus dem eine Rückkehr in die höhere Welt möglich ist. Direkt belegt ist dazu der pythagoreische Merkspruch: „Etwas Gutes sind die Mühen [ponoi], die Lüste [hedonai] dagegen in jeder Beziehung schlecht. Denn da wir zur Züchtigung in die Welt gekommen sind, müssen wir uns auch züchtigen lassen.“⁵⁴ Die Lehre führt also zu einer Orientierung auf das Jenseits, zur Übung von Praktiken, die letzten Endes einen Austritt aus dem Kreislauf der Inkarnationen ermöglichen sollen. Erst in späteren Zeugnissen werden den Pythagoreern einfach die allgemeinen Doktrinen einer unsterblichen Seele und der Seelenwanderung, sogar einer Verwandtschaft alles Lebendigen zugeschrieben.⁵⁵ Sie wird dann auch explizit mit dem Vegetarismus zusammengebracht.

Daneben steht als zweiter Komplex die intensive Beschäftigung der Pythagoreer mit Zahlen und Mathematik. „Was ist das Weiseste [sophotaton]? Die Zahl [...]“ sagt lapidar

⁵¹ Empedokles, DK 31, B 129.

⁵² Iambl. VP 63.

⁵³ Empedokles bezeichnet sich als unsterblichen Gott (DK 31, B 112) und stellt sich den Sterblichen gegenüber (B 113), wogegen Pythagoras zwar vielfach seine besondere Beziehung zu Apollon betont, sich aber sich nie direkt mit einem Gott identifiziert.

⁵⁴ Iambl. VP 85. Siehe zur Seelenwanderungslehre von Fritz 1963, c. 187-192. Empedokles spricht von *daimones*, die einen Mord begangen oder einen Meineid geschworen haben, und die deshalb „dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen umherirren [müssen]. [...] Zu ihnen gehöre auch ich jetzt; von Gott verworfen irre ich umher, weil ich dem rasenden Streit vertraute.“ (B 115)

⁵⁵ Porph. VP 19, nach Dikaiarchos.

ein *akusma*.⁵⁶ Die Bezeichnung Mathematik, im antiken Griechisch in unserem Sinne verwendet seit dem Pythagoreer Archytas, stammt von dem, was zentraler Lehrgegenstand (*mathema*) der Gruppe der Mathematiker gewesen sein muss. Wie Burkert betont hat, darf gerade diese nicht mit einem modern-wissenschaftlichen Zugang zur Mathematik verwechselt werden; sie ist aber andererseits auch nicht auf bloße Zahlenmystik zu reduzieren. Bei Archytas erscheint bereits das (bis ins Mittelalter fortwirkende) Quadrium der miteinander verschwisterten Wissenschaften (*mathemata*) der Astronomie, Geometrie, Arithmetik und Musik.⁵⁷ Auszugehen ist aber von der oben beschriebenen großen Rolle der Musik im pythagoreischen Leben und von der Beschäftigung mit der Geschlechterordnung. Die Pythagoreer entdeckten, dass die musikalischen *harmoniai*, die Konsonanzen der Oktave, Quinte und Quarte, auf den einfachen Zahlenverhältnissen (*logoi*) 2:1, 3:2 und 4:3 beruhen, und verwendeten diese Entdeckung in einer „Mathematik der kleinen Zahlen“,⁵⁸ die sich in ihrer Tetraktys, der Folge der ersten vier Zahlen 1, 2, 3, 4 zusammenfasst, aus denen sich diese Verhältnisse aufbauen. Die Tetraktys war Grundlage eines Eides, und ihr Alter wird durch ein *akusma* attestiert, das sie mit der Apollonreligion und den mythischen Sängerinnen der Odyssee verknüpft: „Was ist das Orakel von Delphi? Tetraktys, das ist die Harmonie der Sirenen.“⁵⁹ Diese Vierheit, die (vielleicht auch ursprünglicher) die Summe ihrer vier Teilzahlen, die „vollkommene“ Zahl zehn, beinhaltet, und als gleichseitiges Dreieck aus zehn Punkten dargestellt wird, erscheint als bedeutsame Überschreitung der triadischen Ordnungen, mit denen die traditionelle griechische Kultur mindestens seit Hesiod betont operiert.⁶⁰ Bei Philolaos findet sich dann ein System, das den Kosmos, die Weltordnung, aus „Unbegrenzten“ (*apeira*) und „Begrenzenden“ (*pereinonta*) entstehen lässt. Die Prinzipien des Unbegrenzten und Begrenzten werden mit dem Geraden und Ungeraden und auch mit dem Weiblichen und Männlichen identifiziert. Die Einheit am Ursprung, in griechischer Auffassung keine ei-

⁵⁶ Iambl. VP 82. Die Fortsetzung lautet: „[...] danach aber, was den Dingen die Namen gibt.“ Die Wortprägungen „Philosophie“ und „Tetraktys“ zeigen, dass Pythagoras tatsächlich „Namen gegeben“ hat.

⁵⁷ Archytas, DK 47, B 1, vgl. Pl. Resp. 7, 530d.

⁵⁸ Diese Konzeption nach Lévi-Strauss 1955, insbes. 184. Es handelt sich um eine Mathematik endlicher Strukturen und Qualitäten im Gegensatz zur klassischen Mathematik kontinuierlich veränderlicher Größen. Lévi-Strauss schreibt: „Indem man die Möglichkeiten und Zwänge studiert, die für die Anzahl der Mitglieder sehr kleiner Gruppen maßgebend sind, so knüpft man ohne Zweifel an eine sehr alte Tradition an“, die unter anderem auf „die ersten griechischen Philosophen“ zurückzuführen ist. Man beachte auch den Bezug auf Pythagoras und Platon im ersten Absatz des Artikels.

⁵⁹ Iambl. VP 82.

⁶⁰ Eine interessante Parallele hierzu liefert Lévi-Strauss 1955, 184: „Die indo-europäische Zivilisation zum Beispiel hatte eine Vorliebe für die Zahl 3, während die Afrikaner und Amerikaner die Zahl 4 bevorzugten; in der Tat sind wohldefinierte mathematisch-logische Merkmale für solche Entscheidungen relevant.“

gentliche Zahl, ist gerade und ungerade, weiblich und männlich zugleich.⁶¹ Zusammengehalten wird der Kosmos durch das Prinzip der Harmonie, der Fügung dieser entgegengesetzten Bestandteile selbst, wie schon die musikalischen Konsonanzen je eine gerade und eine ungerade Zahl verbinden. Mit den allgemeinen Begriffen des Geraden und Ungeraden ist bereits der Anfang einer elementaren Arithmetik gegeben, wie sie sich in der zweiten Hälfte des 9. Buchs von Euklids Elementen erhalten hat. Das pythagoreische Denken verbindet hier Mathematik, Kosmologie oder Naturphilosophie und das Geschlechtsverhältnis in einer bedeutsamen Weise, und es formuliert, was seine besondere Leistung ausmacht, diese Beziehung zumindest seit Philolaos ausdrücklich selbst.

Während so trotz der Probleme der Überlieferung die Pythagoreer an einem zumindest in seinen Grundzügen umschreibbaren historischen Ort lokalisiert werden können, ist die Lage bei den Orphikern schwieriger.⁶² Was hier festgehalten werden kann, ist die Existenz orphischer Schriften, von denen sich Fragmente in zum Teil weit späteren Texten, aber auch in dem berühmten Derveni-Papyrus aus dem 4. Jahrhundert v. Chr., der nach Martin L. West auf ein (spätestens) um 500 v. Chr. entstandenes Gedicht zurückgeht, erhalten haben.⁶³ Das Charakteristikum von Orphikern im Umfeld der griechischen Antike ist gerade die Berufung auf solche heiligen Texte (*hieroi logoi*). Bereits die frühesten Zeugnisse betonen die Rolle von Schriften, zeigen aber keine organisierten Gemeinschaften, gar mit einer politischen Rolle wie die Pythagoreer, sondern sie stellen randständige Einzelne vor. Walter Burkert entwirft hier das Bild umherziehender magischer „Handwerker“ ohne feste mit ihnen verbundene „Gemeinde“ und mit einer Weitergabe der Tradition im Rahmen der Familie (also im allgemeinen vom Vater auf den Sohn) im Gegensatz zur organisierten „Sekte“ der Pythagoreer.⁶⁴ An der erwähnten Stelle des „Hippolytos“ gehört zum Bild eines dem Orpheus Ergebenen, dass er „den Rauch vieler Schriften [grammata] ehrt.“⁶⁵ Im „Staat“ berichtet Platon von wandernden „Bettelpriestern“ und „Wahrsagern“, die Sühnungen verkaufen, um sonst im Jenseits drohende Strafen abzuwenden, aber auch Feinde schädigende Zaubermittel im Angebot haben. „Und mit einem ganzen Haufen von Büchern des Musaios und Orpheus, der Sprößlinge der

⁶¹ Siehe hierzu Plut. De E ap. Delph., 8. Zentral für die „Mathematik vom Menschen“ bei Lévi-Strauss sind gerade die Verwandtschafts- und Heiratsstrukturen (vgl. Lévi-Strauss 1955, 182f., und Lévi-Strauss 1949).

⁶² Ausgewählte Literatur zur Orphik: Ziegler 1942, West 1983, Burkert 1982, 1998b, Detienne 1977, 1989.

⁶³ Die Fragmente bei Kern (OF), zum Derveni-Papyrus siehe Laks, Most 1997, West 1983, 75-115.

⁶⁴ Burkert 1982, 3-12.

⁶⁵ Eur. Hipp. 954.

Selene und der Musen, wie sie sagen, warten sie auf, nach denen sie ihre Opferhandlungen verrichten; und so bringen sie nicht nur einzelnen, sondern ganzen Gemeinwesen den Glauben bei, es gebe Befreiungen [lyseis] und Reinigungen [katharmoi] von Freveltaten durch Opfer und ergötzliche Spiele nicht nur für noch Lebende, sondern auch für Gestorbene; diese nennen sie dann Weißen [teletai], die uns von den Qualen des Jenseits befreien; wer aber nicht opfert, der muß sich auf schreckliche Dinge gefaßt machen.“⁶⁶ Bei Theophrast wird ein solcher Wanderpriester als *Orpheotelestes* bezeichnet.⁶⁷ Wird hier die Orientierung auf ein jenseitiges Schicksal betont, das durch die Befolgung von Ritualen beeinflusst werden kann, findet sich die Seite der Magie bei Euripides wieder, wo von einem „Zaubermittel [pharmakon] auf thrakischen Tafeln, die des Orpheus Stimme beschrieb“, die Rede ist.⁶⁸ Das Satyrspiel vom Kyklopen gibt ein drastisches Gegenbild: die Satyrn bieten Odysseus ein „Zauberlied [epoide] des Orpheus“ an, das den Kyklopen ganz von allein blenden soll.⁶⁹ Die Figur des mythischen Sängers Orpheus selbst vereinigt diese Stränge, denn seine herausragende Fähigkeit war sein Gesang, dem eine magische Kraft über die Natur zugeschrieben wurde und der dann sogar in der Lage war, den Tod zu besiegen. Ein früher, nicht erhaltener, orphischer Text muss vom Abstieg des Orpheus in den Hades gehandelt haben. Wir treffen hier wiederum auf eine Figur, die zumindest in der archaischen Epoche noch deutlich die Züge eines Schamanen trägt, und eine Lehre, die eine nicht-traditionelle Auffassung vom Jenseits, wohl auch die Seelenwanderung beinhaltet.⁷⁰ Eine solche ist auch in den so genannten orphischen Goldblättchen dokumentiert, die in Gräbern, die bis auf die klassische Zeit zurückreichen, gefunden wurden und von denen die meisten gerade wieder aus der *magna graecia* stammen.⁷¹ Die orphischen Texte übernehmen die Form des kosmogonischen und theogonischen Gedichts von Hesiod, ändern aber die hesiodeische Ordnung der Götterwelt ab

⁶⁶ Pl. Resp. 364b-365a. Die Figur des Kephalos im Eingang des Dialogs zeigt einen älteren Mann, der aus Sorge um sein Schicksal im Jenseits ein Opfer nach dem anderen verrichtet und aus diesem Grund am sokratischen Gespräch nur für eine kurze Zeit teilnehmen kann (330-331). Am Ende des Werks steht dagegen der große Jenseitsmythos des Er (614-621), in dem Sokrates selbst von Seelenwanderung und Bestrafung und Belohnung im Jenseits für im Diesseits begangene Taten erzählt.

⁶⁷ Theophr. Char. 16, 11 (OF T 207), vgl. OF T 208, Plut. Mor. 224e.

⁶⁸ Eur. Alc. 965-969. Euripides spricht dort sowohl der Magie des Orpheus als auch den Heilkünsten des Asklepios die Möglichkeit, den Tod zu überwinden, ab. Man kann hier vermuten, dass hinter der Dichtung des Euripides sich die entgegengesetzte orphische Vorstellung einer Magie, die diese Fähigkeit sehr wohl besitzt, verbirgt.

⁶⁹ Eur. Cyc. 646-648.

⁷⁰ Die Lehre von der Seelenwanderung ist dokumentiert in OF 224, 228.

⁷¹ Die sog. orphischen Goldblättchen bei Zuntz 1971, Riedweg 1998; siehe dazu Kingsley 1995, 256-272, 308-316.

und formulieren ihre eigene dissidente Version. Kennzeichen der Dissidenz ist die Orientierung der theogonischen Erzählung auf die Anthropogonie, die Hesiod gar nicht behandelt. Denn die Geschichte der Entstehung der Menschen soll erklären, wieso sie der Reinigung von einem in der Vorzeit begangenen Frevel bedürfen. Schon die Zuschreibung der Texte an den mythischen Sänger Orpheus (und den mit ihm verbundenen Musaios) kann als Polemik gegen die Tradition aufgefasst werden, als Berufung auf eine ältere und höhere Autorität, als Homer und Hesiod es sind.⁷² Zeugnis dieser Polemik ist dann die Bemerkung Herodots, die Dichter, die angeblich vor Homer und Hesiod gelebt haben sollten, seien in Wirklichkeit später anzusetzen.⁷³ Orpheus selbst war in der Tat zunächst eine Randfigur der griechischen Mythen, er taucht bei Homer und Hesiod nicht auf und wurde erst später als Sohn des Apollon in das System der olympischen Religion integriert.

Neben der dissidenten Religion und Jenseitsauffassung steht das bereits erwähnte orphische Leben (*bios Orphikos*). Abgegrenzte Gruppierungen (oder gar eine „orphische Kirche“), die die orphischen Texte geschrieben, gelesen und kultisch benutzt haben, sind – bis auf eine Ausnahme – nicht dokumentiert.⁷⁴ Schon im Altertum wurden aber hinter den unter dem Namen des Orpheus umlaufenden Theogonien Pythagoreer als Autoren vermutet. Ion von Chios behauptet im 5. Jahrhundert, Pythagoras habe unter dem Namen des Orpheus Schriften veröffentlicht, er schreibt also wohl umlaufende orphische Gedichte Pythagoras zu.⁷⁵ Herodot erklärt so genannte orphische oder bacchische Begräbnisvorschriften für in Wahrheit ägyptisch und pythagoreisch.⁷⁶ Listen orphischer Schriften, zurückgehend auf einen gewissen Epigenes in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts, schreiben eine Reihe von Texten den Pythagoreern Kerkops, Bro(n)tinus und Zopyros zu. Orphische Literatur und Pythagoreer treffen sich, wie erkennbar geworden ist, in dissidenten Jenseitsvorstellungen, besonderen Ritualen und Essverbotten. Die magische Rolle der Musik, die Benutzung von Musik als *pharmakon*, ist den Pythagoreern und den or-

⁷² In der Tat sahen die Griechen um 400 v. Chr. Orpheus, Musaios, Hesiod und Homer in dieser Reihenfolge als ihre ältesten Dichter an (Hippias, DK 86, B 6, Pl. Ap. 41a, Ar. Ran. 1032ff.).

⁷³ Hdt. 2, 53. Der Gestus der Ablehnung durch Berufung auf eine ältere, vorgängige Instanz wiederholt sich im Inhalt der orphischen Theogonien selbst, die hinter den hesiodeischen Göttergenerationen eine ursprünglichere Gottheit Protogonos-Phanes-Dionysos ansetzen. Siehe unten, 2.5.

⁷⁴ Vgl. Burkert 1982. Die erwähnte Ausnahme ist der Hinweis auf eine orphische Kultgemeinschaft (mit der Selbstbezeichnung als Orphikoi) in den Graffiti von Olbia, am geographischen Rand der griechischen Welt. Siehe dazu West 1983, 17f., Burkert 1998b, 395ff.

⁷⁵ Ion von Chios, DK 36, B 2, zur gesamten Problematik Burkert 1968, West 1983, 7-20, Kingsley 1995, 143-165.

⁷⁶ Hdt. 2, 81.

phischen Zeugnissen ebenfalls gemeinsam. Haben also hier Pythagoreer sich an eine bereits vorliegende dissidente mythische Traditionslinie angeschlossen? Oder haben sie, sei es im Zusammenhang mit der eigenen religiösen Praxis oder im Zuge eines exoterischen Wirkens, orphische Texte verfasst, die dadurch für Wander- und Reinigungspriester frei zugänglich waren? Ein Zusammenhang scheint jedenfalls zu bestehen, wenn auch der soziale Ort orphischer Reinigungspriester verschieden ist von dem politisch einflussreichen aristokratischen Pythagoreerbund mit seiner internen Strukturierung. Ohne diese Fragen entscheiden zu wollen, werden wir im Folgenden gemeinsam mit dem pythagoreischen Material auch orphische Theogonien untersuchen.

2.2. Politische Tiere

Wie bereits betont, ist der Vegetarismus der Pythagoreer und Orphiker – deren System an Nahrungsgeboten und –tabus allerdings komplexer ist, als diese Bezeichnung annehmen lässt – nur in Bezug auf die für die Religion der griechischen Stadtstaaten fundamentale Institution des Tieropfers (*thysia*) zu verstehen. Tiere, ihre Tötung und das Essen von Fleisch stehen damit ausdrücklich im Zentrum der griechischen Religion. Fleischessen und Opferpraxis fallen zusammen, Fleisch ist immer Opferfleisch,⁷⁷ so dass jeder Akt des Fleischverzehrs eine religiöse Bedeutung hat, und innerhalb eines artikulierten Systems von Regeln stattfindet, das die Auswahl der Tiere und die Modalitäten ihrer Tötung, Zerlegung und Verteilung bestimmt. Die Götter sind also beim Essen von Fleisch immer involviert; in gewisser Weise nehmen sie am Opfermahl teil, wenn ihre Rolle auch klar von der menschlichen geschieden ist. Diese zentrale Stellung des Opfers in der Religion zieht eine entsprechende politische Bedeutung nach sich. Nicht nur grenzen sich Griechen gegen Nicht-Griechen (Barbaren) durch ihre Opferrituale ab, sondern Angehöriger einer einzelnen Polis ist nur, wer in ihr opfern darf, und jede politische oder militärische Unternehmung beginnt mit einem Opfer. Die Verteilung des Fleisches eines Opfertiers erfolgt nach politischen Regeln, so wie sie in den „primitiven“ Gesellschaften nach dem Verwandtschaftssystem geregelt ist.⁷⁸ Der Akt des Fleischessens ist, wie sich zeigen wird, auf das engste mit der Gesamtheit der symbolischen Ordnung, von der Definition möglicher menschlicher Existenz überhaupt in ihrer Beziehung zu Göttern und Tieren,

⁷⁷ Detienne 1979.

⁷⁸ Ebd., 23f.

über die Geschlechterdifferenz, die Heirats- und Generationsordnung, bis zu den Ausdifferenzierungen der Sozialordnung der Polis verbunden. Pierre Vidal-Naquet fasst diesen Komplex so zusammen: „Ackerland, das Kochen der Speisen, das Opfer, Sexualität und Familienleben in der Umgebung des *oikos* sowie schließlich sogar das politische Leben bilden ein *gemeinsames Ganzes*, dessen Teile nicht auseinander gerissen und isoliert betrachtet werden können.“⁷⁹ Daher wollen wir im Folgenden – aufbauend auf den Interpretationen von Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant⁸⁰ – versuchen, dieses symbolische System des griechischen Tieropfers innerhalb der archaischen und klassischen Zeit zu skizzieren. Besonders die Spannungen und Inkonsistenzen dieses das Leben in den Stadtstaaten prägenden „offiziellen“ Modells wollen wir herausarbeiten, um zu erkennen, wie der Angriff der Pythagoreer und Orphiker sich zu ihnen verhält.

Der Opferakt dient somit zunächst der Situierung der menschlichen Position innerhalb eines symbolischen Systems, in dem sie zu den Positionen von Göttern und Tieren in Beziehung steht; er differenziert die menschliche von den beiden anderen Positionen und zieht die Grenzen in beide Richtungen. Von diesen zwei fundamentalen Differenzen steht die Artikulation der ersten ausdrücklich im Mittelpunkt des hesiodeischen Prometheus-Mythos, der unten als Schlüsseltext für die Analyse des Opfercodes behandelt werden wird. Die zweite, dort in den Hintergrund gerückte Differenz ist aber ebenso im Opfer impliziert. Denn da im griechischen Opferritual ein Menschenopfer nicht vorgesehen war, wenn es auch eine um so stärkere Rolle in der Imagination spielte,⁸¹ markiert die Institution des Opfers, einschließlich des geregelten Fleischverzehr, auch die niemals von vornherein festgelegte Grenze zwischen Menschen und Tieren, da nur die letzteren als Opferstoff verwendet werden.

Eine explizite Formulierung dieser Grenzziehung zwischen Mensch und Tier findet sich nun ebenfalls bei Hesiod, in seinen „Werken und Tagen“. Urs Dierauer hat die Formulierung des Hesiod in der Tat als „die erste prinzipielle Abgrenzung von Menschen und Tieren“⁸² im antiken Griechenland bezeichnet. Sie soll hier allerdings weniger zur Abgrenzung gegen eine Frühzeit benutzt werden, sondern als Ausgangspunkt zur Analyse des

⁷⁹ Vidal-Naquet 1981, 35, Hervorhebungen von Vidal-Naquet.

⁸⁰ Detienne, Vernant 1979.

⁸¹ Zur Thematik des Menschenopfers vgl. Henrichs 1981, Hughes 1991, Bonnechève 1994. Klassisches Beispiel für die Imagination eines Menschenopfers ist Iphigenie (vgl. die Tragödien „Agamemnon“ des Aischylos sowie „Iphigenie auf Aulis“ und „Iphigenie auf Tauris“ des Euripides), zu Lykaon siehe unten.

⁸² Dierauer 1977, 15. Zur Bedeutung Hesiods vgl. H. Böhme 2002.

Ensembles von Codes dienen, die innerhalb des vorherrschenden religiösen Modells der archaischen und klassischen Zeit das Verhältnis von Mensch und Tier und, damit zusammenhängend, das Essen von Fleisch regelten. Es soll gezeigt werden, wie die Unterscheidung von Mensch und Tier durch ein beide Positionen definierendes symbolisches Gesetz – bei Hesiod ein Nomos des Göttervaters Zeus – instauriert wird, das den Kannibalismus als Hauptverbrechen untersagt und im gleichen Zug die Sphäre des Rechts und damit die Ordnung der *polis*, aber auch die der Familie, konstituiert. Die Analyse trifft sich hier mit Giorgio Agambens Versuch, die Funktionsweise einer zwischen Mensch und Tier entscheidenden „anthropologischen Maschine“ zu beschreiben: „Die Festlegung der Grenze zwischen Humanem und Animalischem scheint so nicht eine Frage unter vielen zu sein [...], sondern vielmehr eine grundlegende metaphysisch-politische Operation, durch die allein so etwas wie ein ‚Mensch‘ bestimmt und hergestellt werden kann.“⁸³ Nach einem Durchgang durch das so eröffnete Netzwerk von Beziehungen soll anhand der politiktheoretischen Überlegungen des Aristoteles und der Figur des kannibalischen Tyrannen bei Platon die Wirksamkeit desselben Paradigmas am Ende der klassischen Epoche erwiesen werden. Die bereits hier aufscheinende Beziehung zum Opferritual werden wir dann im nächsten Abschnitt weiter verfolgen.

Hesiod formuliert die Unterscheidung von Mensch und Tier innerhalb eines Appells an seinen Bruder Perses: „Perses, laß meine Worte tief in dein Innerstes dringen, / schenke der Dike Gehör, rück’ gänzlich ab von Gewalttat [bies]! / Denn dieses Gesetz [nomon] gab Zeus, der Kronide, den Menschen – / doch den geflügelten Vögeln, den Fischen und Tieren nur jenes, / daß sie einander fressen, da ja kein Recht [dike] ist bei ihnen. Aber den Menschen gab er ein Recht [diken], bei weitem das beste / ist es. [...]“⁸⁴ Um die Bedeutung dieses Ausschnitts zu ermessen, soll zunächst sein Kontext umrissen werden.

Generalthema der „Werke und Tage“ ist die gerechte Weltordnung des souveränen Herrschergottes Zeus, dessen Macht gleich zu Beginn im Prooimion der Verse 1-10 besungen und der zur Herstellung von Gerechtigkeit aufgefordert wird.⁸⁵ Das Recht oder die Gerechtigkeit (Dike) ist im Denken des Hesiod eine Göttin und zwar eine Tochter des Göt-

⁸³ Agamben 2002, 31. Agamben fährt dort mit einer Erwähnung des grundlegenden dreiteiligen Systems von Göttern, Menschen und Tieren fort, das wir mit Detienne und Vernant im Griechischen ansetzen können: „Wenn animalisches und humanes Leben vollständig zur Deckung kämen, wären weder der Mensch noch das Tier – und vielleicht auch nicht das Göttliche – denkbar.“

⁸⁴ Hes. Op. 274-280, Übersetzung von L. und K. Hallof leicht modifiziert.

⁸⁵ Op. 9.

terherrschers Zeus selbst.⁸⁶ „Der Gedanke vom Vorrang des Rechts [...] liegt dem Entwurf des ganzen Gedichts zugrunde und stiftet, indem er in immer neuen Abwandlungen zu Tage tritt, eine besondere Form der Einheit.“⁸⁷ Die Rechtsordnung ermöglicht erst die zuallererst landwirtschaftliche Arbeit, deren detaillierte, allerdings deutlich stilisierte Beschreibung einen Großteil des Gedichts einnimmt.⁸⁸ Motor der Erzählung ist nun, dass die Gerechtigkeit der Weltordnung durch das Handeln von Hesiods Bruder Perses in Frage gestellt ist, der diesen, wie das Poem berichtet, bei der Erbteilung dank käuflicher Richter übervorteilen konnte, und nun versucht, in einem weiteren Prozess seinen Betrug zu wiederholen.⁸⁹ Der Konflikt beginnt also in der familiären Sphäre, als Bruderstreit, betrifft dann die Richter, also die staatliche Ordnung, und schließlich die Götter unter ihrem Herrscher Zeus. Die zitierte Stelle stammt aus einer mit dem Vers 201 beginnenden Partie des Gedichts, in der sich Hesiod, nachdem er die zwei mythischen Erzählungen von Prometheus und von den Weltaltern beendet hat, nun wieder mehrmals direkt an Perses⁹⁰ und auch an die möglichen Richter eines Prozesses, die Könige oder Herren (*basiles*) von Thespias⁹¹ wendet, Dike mit Hybris und Gewalt kontrastiert, und in einer Gegenüberstellung von gerechter und ungerechter *polis* sich auf das Gebiet allgemeiner politischer Aussagen begibt. Diese Erörterungen beginnen mit einer Tiererzählung, dem *ainos* von Habicht und Nachtigall,⁹² in der der Singvogel, ein Sänger (*aiodos*)⁹³ wie Hesiod, dem Raubvogel wehrlos ausgeliefert ist. Erst mehr als sechzig Verse später kommt Hesiod in der allgemeinen Aussage des Zitats, einem Kristallisationspunkt der vom *ainos* ausgehenden Entwicklung und des gesamten Gedichts⁹⁴, auf die Tierwelt zurück und verknüpft Grundbegriffe des antiken Rechtsdenkens, nämlich – neben Dike – Nomos (Gesetz) und Bia (Gewalt), mit einem unterschiedlichen Essverhalten (Exophagie und

⁸⁶ Theog. 902 (Dike als Tochter von Zeus und der Titanin Themis, eine der drei Horen [Hegerinnen] neben Eunomia und Eirene), Op. 256.

⁸⁷ Erbse 1993, 16.

⁸⁸ Vgl. ebd., 18.

⁸⁹ Folgt man der Interpretation von Wilamowitz (Wilamowitz-Moellendorff 1962, 72, 136, 142f.), so basiert die Konzeption der „Werke und Tage“ darauf, dass Perses schließlich keinen Prozess geführt, sondern sich zu einem Vergleich bereit erklärt hat und so die hesiodeische Gerechtigkeit das letzte Wort behielt. Explizit wird dies im Gedicht nicht gesagt.

⁹⁰ Op. 213 „Perses, so höre auf Dike und mehre nicht noch die Gewalttat [hybrin]!“, 274; Perses wird außerdem in den Versen 10 und 27 zu Beginn angeredet und später in den Versen 286, 299 und 397, wo dann eine Verschiebung von der Aufforderung, das Recht zu achten, zu einer Aufforderung zur Arbeit stattgefunden hat. Danach taucht er noch einmal in der Umgebung der Schifffahrtsstelle des Gedichts auf (Verse 611, 633 und 641).

⁹¹ Op. 248f., 263.

⁹² Op. 202-212.

⁹³ Op. 208.

⁹⁴ Erbse 1993, bes. 14.

Allelophagie) der Menschen und Tiere. Der göttliche Souverän und Gesetzgeber Zeus gibt einen Nomos, der die Bereiche des Rechts (Dike) und der Gewalt (Bia) voneinander trennt und diesen den Menschen, jenen den Tieren zuweist. Deshalb herrscht im Tierreich Allelophagie, das Essen von Wesen der eigenen Art. Achtet man auf die Logik dieser Unterscheidung von Mensch und Tier, so lässt sich ein selbstbezügliches Schema herausstellen, in der das Menschliche allererst konstituiert wird: ein Mensch ist ein Wesen, das keine anderen Menschen isst, während Tiere andere Tiere fressen. „Mensch ist der, der seinesgleichen nicht verschlingt.“⁹⁵ Die Aufrichtung des Gesetzes bedeutet also das Ziehen einer Grenze und die Errichtung einer ersten binären Teilung zwischen dem homogenen Inneren der dem Gesetz unterworfenen Menschen und einem zunächst undifferenzierten Außen der Tiere überhaupt. Was das Gesetz als Hauptverbrechen ausschließt, ist die Allelophagie. Im homogenen Innenbereich ist sie untersagt, während im Außen jeder jeden frisst. Dass die Grenzziehung einen symbolischen Akt darstellt, der weit davon entfernt ist, selbstverständlich zu sein, lässt sich schon allein daraus ersehen, dass eine Aufteilung nach verschiedenen Tierarten, wie sie einem „totemistisch“ klassifizierenden Denken entspräche, auch unter den Tieren zu Allelophagie führen würde.⁹⁶ Im griechischen Kontext findet sich ein solches komplexes System von Entsprechungen zwischen Tierarten und Klassen von Menschen in den homerischen Tiervergleichen. Hier dienen, ähnlich wie in „totemistischen“ Beispielen, Tierarten als Denkkategorien, um menschliche Handlungen voneinander abzugrenzen. Werden in der Ilias Heroen Raubtieren und Ansammlungen gewöhnlicher Krieger den Beutetieren verglichen, so werden in einem solchen Vergleich nicht Tiere und Menschen einander gegenübergestellt, sondern Über- und Unterlegene.⁹⁷ Hesiod, der diese Denkweise keineswegs abschafft, stellt über diese früheren, aber fortexistierenden Schemata seine Formulierung eines binären Gegensatzes und einer Teilung von Innen und Außen. Zur Asymmetrie, die hier zwischen den beiden Seiten der Teilung entsteht, passt der Kontrast zwischen dem Vers 276 und den folgenden: in Vers 276 gibt Zeus den Nomos *den Menschen*, dann folgt die Zweiteilung in tierische Allelophagie und menschlichen Rechtszustand. Der Nomos scheint also beide Seiten der Teilung zu betreffen, obwohl nur von seiner Gabe an eine Seite, die

⁹⁵ Vidal-Naquet 1981, 34.

⁹⁶ Vgl. Dierauer 1977, 16, Anm. 4, auch Erbse 1993, 14, Anm. 8, und allgemeiner Lévi-Strauss 1962, Kap. 2 und passim.

⁹⁷ Zu den homerischen Tiervergleichen siehe Dierauer 1977, 6-15, mit der dort angegebenen Literatur.

menschliche, die Rede ist.⁹⁸ Die Instituierung des Nomos der Menschen genügt, um damit auch den Tieren ihre Ordnung aufzuerlegen. Die Auferlegung des Nomos, die selbstbezügliche Konstitution des Innenbereichs durch das Verbot, erzeugt gleichzeitig *sein* Anderes, den ausgeschlossenen Außenbereich der Allelophagie.

Hesiod verschiebt also die Problematik des Brüderkonflikts, wie auch die zwei erwähnten mythischen Einlagen deutlich machen, auf die Ebene der Definition des Menschen überhaupt und mit der Erwähnung der Dike auf das Feld der Politik, der Konstitution des griechischen Stadtstaates (*polis*). In der Tat wird Recht in der von Hesiod beschriebenen *polis*, wie schon erwähnt, von den Herrschern, den *basiles*, gesprochen, und zwar öffentlich auf dem Marktplatz, der *agora*.⁹⁹ Diese *basiles* werden nun wegen ihrer Bestechlichkeit wiederholt wörtlich als „gabenfressend“ (*dorophagoi*)¹⁰⁰ bezeichnet. In dieser von Hesiod hervorgehobenen oralen Gier entsprechen sie dem Habicht, der der Nachtigall androht „Fressen werde ich dich, wenn ich will [...]“¹⁰¹ und generell den allelophagen Tieren.¹⁰² Durch eine solche Entsprechung scheint die Unterscheidung von Mensch und Tier – trotz der Berufung auf den Nomos des Zeus – gefährdet zu sein; sie muss also immer performativ bestätigt werden, um aufrechterhalten zu bleiben. Hesiod formuliert ein das Menschliche aktiv konstituierendes Programm, das diesem Zweck dient. Es wird sich zeigen, dass die Rolle des Opfers gerade an diesem Punkt situiert werden kann. Hesiod geht es aber besonders um die exzessive Macht des Souveräns, die ihm tierische Züge verleiht und die er durch den Verweis auf die höchste Souveränität des Zeus zu beschränken versucht.

Vielleicht lässt sich im Hintergrund des Kannibalismusverbots noch eine indirektere Anspielung ausmachen. Das Motiv des Brüderstreits verbindet Hesiods Poem mit den Mythen von rivalisierenden Brüderpaaren. Eine Stelle, die sich nicht explizit auf die Brüder Hesiod und Perses bezieht, legt eine Verbindung zu einem bestimmten dieser Mythen nahe: in einer Aufzählung von Verbrechen, gegen die Zeus selbst „schwerste Vergel-

⁹⁸ Felix Heinimann möchte zum Verständnis des Sinns in Vers 276 statt „Menschen“ einen sowohl Menschen wie Tiere betreffenden Begriff einsetzen (er schreibt christianisierend von „Geschöpfen“ des Zeus) und versucht die Formulierung im Text daraus zu erklären, es komme Hesiod nur auf die Menschen an, und ein umfassender Begriff stünde ihm auch „kaum zur Verfügung“ (Heinimann 1988, 62). Wir wollen hier so genau wie möglich dem Text des Hesiod folgen.

⁹⁹ Vgl. Theog. 84-92.

¹⁰⁰ Op. 38f., 221, 264.

¹⁰¹ Op. 209.

¹⁰² Vgl. Erbse 1993, 14: „Die Richter, die der Dichter im Auge hat, gleichen wilden Tieren [...]“.

tung“ übt, wird der Ehebruch mit der Frau des Bruders erwähnt.¹⁰³ Ein solcher findet im Mythos von Atreus und Thyestes statt, in dem der Bruderstreit, der hier einen höheren Einsatz betrifft, bezeichnenderweise zum Kannibalismus führt: nachdem Thyestes mit der Frau des Atreus Ehebruch begangen und Atreus den Thron streitig gemacht hat, erfolgt die Rache des Atreus, indem er Thyestes nichtsahnend ein Gericht essen lässt, das Atreus aus dem Fleisch der von ihm getöteten Kinder des Thyestes zubereitet hat. Die orale Gier des Souveräns erscheint hier gesteigert zum Negativbild eines inzestuösen Kannibalismus, das die gerechte Weltordnung des Hesiod zu bannen versucht. Wir werden diesem Motiv wiederholt begegnen.¹⁰⁴

Der Kontext führt den politischen Zusammenhang der Grenzziehung zwischen Mensch und Tier weiter aus. Zwischen der allgemeinen Formulierung und dem *ainos* von Habicht und Nachtigall entwirft Hesiod den binären Kontrast der beiden spiegelbildlichen Beschreibungen der gerechten und ungerechten Polis.¹⁰⁵ Während die gerechte Stadt in Frieden lebt, Erfolg in der landwirtschaftlichen Arbeit hat, und die Reproduktion sie innerhalb eines stabilen Verwandtschaftssystems erhält – die Kinder sind dort als Kopien der Eltern vorgestellt –, betrifft die Hybris einzelner dagegen die gesamte Stadt und gefährdet sowohl ihre Subsistenz in der Ernährung als auch ihre Reproduktion durch Sexualität; später wird noch einmal betont, dass der Verbrecher keine Nachkommen haben und so aus der Reproduktionsordnung hinausfallen wird.¹⁰⁶ Die Beschreibung der gerechten Stadt bewegt sich dabei zum großen Teil auf dem Gebiet der Üppigkeit von Nahrung, pflanzlicher wie tierischer; es ist vom Essen und vom Fehlen von Hunger die Rede. Hesiod liefert die frühesten Fundstellen zum Begriff des Nomos,¹⁰⁷ der hier als ein „Ur-Akt“ erscheint, der die Sphären von Recht und Gewalt trennt und sie Menschen und Tieren zuweist. Er ist der Dike, dem Recht, logisch vorgeordnet, er eröffnet erst das Feld des Rechts, konstituiert seine Möglichkeit innerhalb von Staatlichkeit und schafft im gleichen Zug ein Außerhalb des Rechts. Das vom Verb *nemein* (teilen, abteilen, austeilen, verteilen, zuteilen; weiden, füttern; beherrschen) abgeleitete Wort wird meistens mit „Gesetz“

¹⁰³ Op. 328-329, vgl. Wilamowitz-Moellendorff 1962, 80.

¹⁰⁴ Zum Mythos von Atreus und Thyestes siehe Burkert 1972, 119-125. Zum Zusammenhang von Kannibalismus und Souveränität siehe unten, S. 49f.

¹⁰⁵ Op. 225-237 und 238-247.

¹⁰⁶ Op. 282-284.

¹⁰⁷ Homer kennt das Wort nicht, kontrastiert aber an einer Stelle der Odyssee Eunomia und Hybris (Od. 17, 487), wie es Hesiod mit Dike und Hybris tut.

oder „Brauch“ übersetzt.¹⁰⁸ Carl Schmitt hat sich in einem juristisch-politischen Kontext aufgrund der transzendentalen Stellung des Nomos gegen die Übersetzung als „Gesetz“ gewandt und seinen konstituierenden Charakter betont: Nomos sei „die volle Unmittelbarkeit einer nicht durch Gesetze vermittelten Rechtskraft“, „ein konstituierendes geschichtliches Ereignis, ein Akt der *Legitimität*, der die Legalität des bloßen Gesetzes überhaupt erst sinnvoll mach[e]“, oder ein „konstituierende[r], raumordnende[r] Ur-Akt“.¹⁰⁹ Auch für Wilamowitz spricht Zeus, der göttliche Geber des Nomos, niemals selbst Recht, sondern er schafft Recht.¹¹⁰ Wenn Schmitt den Bezug auf die Scheidung von Mensch von Tier ignoriert und daher den Nomos als „erste Landnahme als [...] erste Raum-Teilung und -Einteilung“, „Ur-Teilung und Ur-Verteilung“¹¹¹ fasst, so betrifft der Nomos der Hesiod-Stelle vor der Besetzung von Ländereien schon die gewaltsamen Besetzungen in der Topologie der Mensch-Tier-Beziehung. Man kann deshalb so weit gehen, den Nomos hier als symbolisches Gesetz, die Gabe des souveränen väterlichen Gottes und die Voraussetzung von Menschsein überhaupt zu bezeichnen, was einer Verwechslung mit einzelnen gesetzlichen Regelungen vorbeugen sollte.¹¹² Dies schließt die politische Bedeutung, auf die Schmitt den Begriff fokussiert, aber keinesfalls aus, sondern vielmehr ein. Der Nomos muss als Nexus gedacht werden, der die Definition der Stellung des Menschen im religiösen Kosmos gegenüber Tieren und Göttern mit den Sphären des Rechts und der Staatlichkeit verknüpft.

Eine Ergänzung hierzu gibt eine Stelle der Theogonie,¹¹³ an der vom Vollzug von Opfern nach dem Nomos die Rede ist. Das Opfer scheint Konsequenz des Nomos des Zeus zu sein, wie auch in den „Werken und Tagen“ Perses, so er sich auf die Seite des hesiodeischen Programms stellt, zum Darbringen von Opfern aufgefordert wird.¹¹⁴ Die oben beschriebene Grenze zwischen einem Innen der Menschen und einem Außen der Tiere wird also in der offiziellen Religion durch Akte der Exophagie, ein Essen von Äußerem durch

¹⁰⁸ Weitere übliche Übersetzungen sind „Gewohnheit“, „Sitte“, „Regel“, „Ordnung“, „Einrichtung“, „Verfassung“ (s. v. Nomos, DNP, c. 982); das Wort hat aber auch eine musikalische Bedeutung, in der es eigenständige Melodien oder im engeren Sinne Instrumental- und Begleitmusik bezeichnet (ebd., c. 985f.).

¹⁰⁹ Schmitt 1950, 42 u. 47, Hervorhebung von Schmitt.

¹¹⁰ Wilamowitz-Moellendorff 1962, 42. Wilamowitz meint allerdings, Nomos sei einfach mit „Brauch“ zu übersetzen, was unterschlägt, dass es sich nicht um irgendeine Gewohnheit, sondern um eine sehr besondere Gabe des Zeus handelt (ebd., 73f.).

¹¹¹ Schmitt 1950, 36.

¹¹² Man vgl. hierzu auch Heidegger 1947, 191: „Der nomos ist nicht nur Gesetz, sondern ursprünglicher die in der Schickung des Seins geborgene Zuweisung.“ Wie die nicht-humanistische Stellung des Menschen bei Heidegger sich zum Tier verhält, dazu siehe Derrida 1987 und Agamben 2002.

¹¹³ Theog. 417.

¹¹⁴ Op. 336-337.

die im Inneren befindlichen Menschen, gesichert. Gerade in diesem Zusammenhang vollzieht eine als Fragment erhaltene Gedichtzeile explizit die Verbindung zum Politischen: „Wie nun auch opfert die Stadt [polis], der alte Brauch [nomos] ist der beste.“¹¹⁵ Diese Formulierung bewegt sich in der Nähe eines von Schmitt herangezogenen Heraklit-Fragments, wo der Nomos einer Polis als das bezeichnet wird, „was allen gemeinsam ist“ und den einzelnen Regelungen vorherzugehen scheint.¹¹⁶ Bei Hesiod betrifft dieses konstituierende Element nun spezifisch das Opfer.

Zu Recht ist von Gerhard Baudy dieser deutliche Opferbezug des Wortes betont worden. Ausgehend von einem ethologischen Modell des Opfers sieht er im nemein „das Zerlegen und Zuteilen des Bratens“, und stellt die These auf: „Entsprechend müßte nomos ursprünglich die Verteilung des Fleisches bedeutet haben, bevor der Sinn des Wortes sich in Richtung eines allgemeinen Sitten- und Gesetzesbegriffs entspezifizierte.“¹¹⁷ Der Nomos wird so als „Vorgang der Zuteilung“ bestimmt, „der als solcher die soziale Ordnung begründet.“¹¹⁸ Es gelingt Baudy auf diese Weise, den Zusammenhang von Opfer und Politik herauszustellen. Seinen ethologischen Voraussetzungen wollen wir an dieser Stelle allerdings nicht folgen, so wie es uns auch nicht um die Suche nach einer „ursprünglichen Bedeutung“, sondern um den Kontext der archaischen und klassischen Epoche gehen soll. Baudy betont in seiner Besprechung der Hesiod-Stelle auch nicht, dass hier in einer selbstbezüglichen binären Teilung vor aller Verteilung von Fleisch eine Grenze zwischen Fleisch essenden Menschen, den Opfernden und Empfängern von Zuteilung, und den Tieren gezogen wird, die zu Opferstoff und Zuteilem werden. Der Nomos geht der Verteilung noch voraus und macht sie erst möglich.

Bisher wurde die Rolle umrissen, die die Unterscheidung von Mensch und Tier für Hesiod spielt, der hier als herausragender Vertreter eines traditionellen Polis- und Opfermodells herangezogen wird. In einem Vorgriff sollen nun die Komplikationen erörtert werden, die dieses Modell in sich birgt. Auf den Spuren Schmitts hat Agamben anlässlich von Pindars berühmtem Nomos-Basileus-Fragment den Begriff des Nomos in einer

¹¹⁵ Fr. 322 M.-W. Neben den drei erwähnten Stellen taucht das Wort Nomos noch zweimal bei Hesiod auf: Theog. 66, oft für später gehalten als der Hauptteil des Gedichts, rühmen die Musen göttliche Nomoi, und Op. 388 wird ein ritueller Nomos des Ackerbaus beschrieben: der Bauer soll die landwirtschaftliche Arbeit nackt tun. Wiederum handelt es sich um die Herstellung der Differenz von Natur und Kultur, hier durch Kultivierung des Getreides, und Ackerbau und Opfer sind für Hesiod eng miteinander verbunden, wie bei der Analyse des Prometheus-Mythos deutlich werden wird.

¹¹⁶ Heraklit DK 22, B 114; vgl. auch die Fragmente B 44 und B 33.

¹¹⁷ Baudy 1983, 157.

¹¹⁸ Ebd., 158.

Weise weitergedacht, die dazu dienen kann, die pythagoreische und orphische Opferablehnung zu erhellen. Das Gedichtfragment beginnt: „Nomos, der König [basileus] aller / Sterblichen wie Unsterblichen, / lenkt, Recht [dikaion] setzend, das Gewaltsamste [biaiotaton] / mit höchster Hand. Ich beweise es / durch Herakles' Taten.“¹¹⁹ Pindar, von dem man vermuten kann, dass er sich auf die Verse des Hesiod bezieht, erschüttert hier die dargestellte Ableitungsordnung eines vorgängigen Nomos, der Recht und Gewalt trennt, indem er den Nomos selbst zum Souverän (*basileus*) erklärt, der gewaltsam Recht setzt und die Gewalt (konkret den Diebstahl des Herakles) rechtfertigt. „Bei Pindar [...] ist der souveräne nomos dasjenige Prinzip, das Recht und Gewalt, indem es sie verbindet, in die Ununterscheidbarkeit drängt.“¹²⁰ Agamben bringt dies mit der Schmitt'schen Definition der Souveränität zusammen, nach der „Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet“, ¹²¹ also über die Geltung oder Suspendierung der Rechtsordnung als ganzer. Damit Recht gelten kann, muss erst eine Ordnung hergestellt werden, „[e]s muss eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht.“ Der Souverän als Garant der Rechtsordnung gehört dieser gerade nicht mehr in unproblematischer Weise an, er steht zugleich innerhalb und außerhalb: „die Autorität beweist, daß sie, um Recht zu schaffen, nicht Recht zu haben braucht.“¹²² Bei Hesiod scheint noch eine unproblematische Ableitungsordnung vorzuliegen: der kosmische Souverän Zeus, der Gott der Souveränität, ¹²³ garantiert das Recht, genealogisch gedacht zeugt er seine Tochter Dike, er gibt den Menschen den Nomos, der ihnen eine Rechtsordnung ermöglicht, und schließt die Tiere aus dieser aus. Wenn aber hinter die „volle Unmittelbarkeit“ (Schmitt) des Nomos zurückgegangen wird und er mit Hölderlin und Agamben als vermittelt gedacht wird, ¹²⁴ kann nach Gewalt und Rechtmäßigkeit des Aktes gefragt werden, der Recht und Gewalt trennt. Gerade die Position des Souveräns, des Gesetzgebers Zeus ist es, deren Status hier in Frage steht, wenn paradox nach der Rechtllichkeit und Gewaltsamkeit des Gesetzes selbst gefragt wird. Schon im hesiodeischen System entstammt die Titanin Themis, die Mutter der Dike, der zweiten Göttergeneration, ist also älter als Zeus, was die glatte Un-

¹¹⁹ Pind. fr. 169, Übersetzung nach Agamben 1995, 41, Anm. 1.

¹²⁰ Ebd., 42.

¹²¹ Schmitt 1922, 13.

¹²² Ebd., 19.

¹²³ Vgl. die Formulierungen „zeusentstammende Könige“ und „Könige stammen von Zeus“ (Theog. 81, 96), genealogisierender Ausdruck der Verbindung zwischen Zeus und aller souveränen Macht. Wir werden dieses Thema weiter unten, 2.5, wiederaufnehmen.

¹²⁴ Vgl. Agamben 1995, 43.

terordnung des Rechts unter Zeus bereits problematisch macht. Pindar spricht im zitierten Fragment vom Nomos, nicht von Zeus, als Souverän, als König auch der Unsterblichen, und treibt gleichzeitig die Problematik des Nomos auf die Spitze. Es ist möglich, dies mit den bereits erwähnten Verbindungen Pindars zu pythagoreisch-orphischen Vorstellungen zusammenzubringen.¹²⁵

Fast vierhundert Jahre liegen zwischen den Gedichten des Hesiod und der klassischen Formulierung der antiken Staatsphilosophie in der aristotelischen Politik. Trotz des Abstandes zwischen archaischer Poesie und klassischer philosophischer Prosa lassen sich die bisher erörterten Motive und Strukturen bei Aristoteles wiederfinden: auch hier werden Staat und Rechtsordnung mit der Unterscheidung von Mensch und Tier und dem Ausschluss der Tiere aus der Sphäre des Staates und des Rechts verknüpft. Am Anfang des ersten Buches der Politik bestimmt Aristoteles unter den Formen der Gemeinschaft überhaupt oder auch der gemeinschaftlichen Teilhabe an etwas (*koinonia*), als die „höchste“, die „alle übrigen in sich einschließt“, als Vollendung und Abschluss von Gemeinschaft überhaupt, die staatliche Gemeinschaft (*koinonia politike*). Der Staat ist die (im recht verstandenen Sinne) vollständig autarke Gemeinschaft. Diese Vollendung kommt nun, wie es an einer sehr berühmten Stelle heißt, von seiner *physis*, von seinem Sein als von-sich-her-Aufgehen¹²⁶ her, dem Menschen zu, er ist *physei politikon zoon*. Der Mensch kann nur als Glied des Staates seine höchste Vollendung erreichen, seine höchsten Möglichkeiten verwirklichen. Bei Menschen besteht so immer eine Beziehung zu Staatlichkeit überhaupt, auch wenn sie natürlich das Gesetz verletzen oder nicht im Staat leben können. Der Mensch ist „nach der Natur [*physis*] ein Lebewesen, das zum staatlichen Verband gehört“. Dagegen gibt es in Abgrenzung zum Menschen zwei Arten von Wesen, die diese Beziehung zum Staat nicht besitzen: „derjenige, der aufgrund seiner Natur [*physis*], und nicht durch eine Schicksalsfügung, außerhalb des staatlichen Verbandes steht, [ist] entweder minderwertig oder übermenschlich“. Wenig später wird diese Unterscheidung noch einmal zusammengefasst: „Wer aber nicht fähig ist, Mitglied (der

¹²⁵ Diese lassen sich aufgrund der nicht-traditionellen Jenseitsvorstellungen in der berühmten 2. Olympischen Ode und einigen Fragmenten vermuten. Eine orphische Beschäftigung mit dem Nomos ist in OF 158-160 bezeugt, auch wenn das Alter der Vorstellung nicht klar ist: Zeus lässt Nomos an seiner Seite sitzen (OF 160), Dike ist Tochter von Nomos und Eusebia. Daneben existiert eine späte orphische Hymne an Nomos. Vgl. Heinemann 1988, 68-71, siehe auch West 1983, 110 n. 82 zu Pindar und der Orphik, ebd., 221f. zum orphischen Nomos.

¹²⁶ Heidegger 1957, 175. Zu einer detaillierten Erörterung des aristotelischen Begriffs der *physis* siehe Heidegger 1958.

staatlichen Gemeinschaft) zu sein oder aufgrund seiner Autarkie ihrer nicht bedarf, der ist kein Teil des staatlichen Verbandes und somit entweder Tier oder Gott.¹²⁷ Wie bei Hesiod findet sich der Mensch in seiner notwendigen Beziehung zu Staat und Recht auf einer vom Tier abgegrenzten Position. Sie wird hier ebenso von der Autarkie der Götter unterschieden.¹²⁸ Wie erfolgt nun die Begründung dieser Differenzierung? Sie basiert auf dem menschlichen Privileg des Logos, hier wohl primär der Sprache, gegenüber der bloßen *Phonē* (Stimme) der anderen Lebewesen. Zeigt diese *Phonē* Schmerz und Lust an (*semainein*) und kann durchaus der Kommunikation dienen, so legt nur der Logos dar, und zwar „das Nützliche und Schädliche, und daher auch das Gerechte und Ungerechte“.¹²⁹ Die Gemeinschaft dieser rechtlichen Wahrnehmung, die wesentlich über die bloße Unterscheidung von Lust und Schmerz hinausgeht, begründet die Bezogenheit der Menschen auf den Staat.

Wohl nicht zufällig biegt die Erörterung der „höchsten Gemeinschaft“ im Zuge eines Aufbaus aus den basalen Gemeinschaften in die der untergeordneten, minimalen Herrschaftsform des Haushalts (*oikos*) ab, die wesentlich die Sklaverei umfasst.¹³⁰ Bekanntlich vertritt Aristoteles die Position, dass bestimmte Menschen nicht bloß aufgrund kontingenter Faktizitäten, sondern von ihrer *physis* her Sklaven sind. Das Verhältnis von Herr und Sklave ist das despotische Herrschaftsverhältnis und als solches nicht politisch – Politik und auch Philosophie sind Angelegenheiten des Herrn.¹³¹ Im aristotelischen Text ist es offensichtlich, dass der Sklave die paradoxe Figur eines Menschen darstellt, der, obwohl natürlich *zōon physei politikon* und des Logos teilhaftig,¹³² trotzdem von der *physis* her von der Politik ausgeschlossen und an vielen Stellen auf die Stufe des Tieres versetzt wird. Wiederum lässt sich also ein Rückbezug der Mensch-Tier-Unterscheidung auf die menschlichen Seite konstatieren. Auch für Agamben ist es charakteristisch für die Funktionsweise dieser Unterscheidung in der Antike, dass „hier das Innen mittels Einschließung eines Außen hervorgebracht [wird], der Nichtmensch mittels Humanisierung eines Tieres: des Menschenaffen, des *enfant sauvage* oder des *Homo ferus*, aber auch und

¹²⁷ Pol. 1253a, 27-29.

¹²⁸ Die Trennung von Menschen und Göttern bei Hesiod wird ein Zentralthema der Behandlung des Prometheus-Mythos bilden (siehe unten, 2.3).

¹²⁹ Pol. 1253a, 14f. Vgl. hierzu die Erörterung des Logos als Versammlung, als „Zusammenbringen auf Eines“ bei Heidegger (Heidegger 1954, 199-222, Heidegger 1958, 348f.).

¹³⁰ Der *Oikos* konstituiert sich aus den „familiären“ Beziehungen zwischen Mann und Frau und zwischen Vater und Kindern und der Beziehung von Herrn und Sklave (Pol. 1253b, 5ff.); nur das letztere Herrschaftsverhältnis wird aber im 1. Buch der Politik erörtert.

¹³¹ Pol. 1255b, 35ff.

¹³² Aristoteles formuliert es explizit in Pol. 1259b, 27f.

vor allem des Sklaven, des Barbaren, des Fremden als Figuren des Animalischen mit menschlichen Formen.“¹³³ Auf die Barbaren, die von Aristoteles hier pauschal unter die Sklaven „von der *physis* her“ gerechnet werden, wird noch genauer einzugehen sein. Aristoteles umkreist den Begriff des Sklaven anhand des Unterschieds von Seele und Körper, der Geschlechterdifferenz und der Unterscheidung von Mensch und Tier. Der Vergleich mit der Geschlechterdifferenz ist allerdings nicht zureichend – es ist gerade Kennzeichen der Barbaren, Frauen und Sklaven auf eine Stufe zu stellen. Der Sklave erscheint zunächst als physisch losgelöstes Werkzeug, als belebter, losgelöster Teil des Körpers des Herrn.¹³⁴ Er gleicht den Automaten, den selbst bewegten Wunderwerkzeugen des Hephaistos in der Ilias, andererseits auch dem zahmen Tier: „der Stier vertritt bei den Armen den Sklaven.“¹³⁵ Wie verträgt sich dies aber damit, dass der Sklave Mensch ist? Wodurch kommt die Verbindung zwischen dem befehlenden Herrn und dem losgelösten körperlichen Teil zustande? Sie beruht auf dem Logos, der somit auch dem Sklaven zugeschrieben werden muss. Der Sklave ist nicht von vernünftiger Unterredung ausgeschlossen. Der Versuch, sich diesem Problem zu stellen, führt Aristoteles zu der paradoxen Formulierung: „Denn von Natur [*physis*] ist derjenige Sklave, [...] der in dem Maße an der Vernunft / Sprache [*logos*] Anteil hat, daß er sie vernimmt, aber sie nicht besitzt“, dessen Beziehung zur Gemeinschaft des Logos nur die des Vernehmens (*Aisthesis*), nicht die des Besitzes (*Hexis*) ist.

Jacques Rancière hat die aristotelischen Formulierungen ausführlich kommentiert und zum Ausgangspunkt einer Theorie der Politik gemacht. Die „falsche Selbstverständlichkeit“ der aristotelischen Trennung von Menschen und Tieren verdeckt nach ihm den Akt der Grenzziehung zwischen der Seite des Logos und der einer bloßen *Phone*, und es ist gerade dieser Akt, der in der Politik auf dem Spiel steht. „Die einfache Gegenüberstellung von logischen Tieren und phonischen Tieren ist also in keiner Weise eine Tatsache, auf der sich die Politik gründen würde. Sie ist im Gegenteil ein Einsatz des Streites selbst, der die Politik einsetzt.“¹³⁶ Es geht in diesem Streit um die Frage, wem Logos zugeschrieben wird, wer oder was also überhaupt eine Einschreibung in der symbolischen Ordnung des Gemeinwesens besitzt und wer oder was ausgeschlossen und rein im Rahmen von Herrschaftsbeziehungen behandelt wird. Die ausgeschlossenen Figuren, seien es

¹³³ Agamben 2002, 47.

¹³⁴ Im Hellenismus wurde *soma* (Körper) zu einer informellen Bezeichnung für Sklaven.

¹³⁵ Pol. 1252b, 12, vgl. 1254b, 24-26.

¹³⁶ Rancière 1995, 33f.

Sklaven oder die römischen Plebejer in der klassischen Erzählung des Livius von ihrem Auszug auf den Aventin,¹³⁷ sind diejenigen, die in der symbolischen Ordnung der Gemeinschaft keine Zählung (wiederum Logos) haben. Das Funktionieren einer solchen Ordnung beruht auf dem Vorhandensein dieser Befehlsempfänger, die Befehlen bloß gehorchen, die in ihrem Logos auf ein bloßes Vernehmen festgelegt sind. Es gilt aber:

„[U]m einem Befehl zu gehorchen, bedarf es mindestens zweier Dinge: man muss den Befehl verstehen, und man muss verstehen, dass man ihm gehorchen muss.“¹³⁸ Es ist also im Befehl eine Gleichheit des Verstehens schon vorausgesetzt, die dem Ausschluss widerspricht und damit immer schon die Möglichkeit eines politischen Akts im Sinne Rancières eröffnet, der in der Aktualisierung dieser Gleichheit bestünde, einem Auftreten der vormalig namenslosen Wesen auf der dadurch neu konstituierten politischen Bühne. Der Skandal dieser Möglichkeit ist es, den der aristotelische Versuch einer Theoretisierung der Sklaverei in seiner scheinbaren Selbstsicherheit verdecken muss.

Das politische Feld, wie es der politischen Philosophie des Platon und Aristoteles erscheint, wird also von den ausgeschlossenen Tieren heimgesucht, die in verschiedenen Formen in Innern wieder auftreten. Anhand von Platons Staat kann dies noch deutlicher gezeigt werden. Es ist die „verkehrte Welt“ der Demokratie und der mit ihr in der platonischen Darstellung eng zusammenhängenden Tyrannis, in die hier die Tiere ihren Einzug halten – diejenigen Staatsformen, die dem platonischen philosophischen Idealstaat diametral entgegenstehen. Das Volk (*demos*) selbst, das in der Demokratie die Freiheit aller repräsentiert, tritt als eine „große, gewaltige Bestie“ auf,¹³⁹ die – in zur oben erwähnten Aristoteles-Stelle völlig parallelen Termini – nur Töne von sich gibt, mit denen der Sophist als ein politischer Tierbändiger umgehen lernen kann, die aber niemals wahrhaft in eine Unterredung über das Schöne und Hässliche, Gute und Schlechte, Gerechte und Ungerechte eintreten kann. Nur der Sophist begeht den Fehler, die tierischen Laute, die Seelenregungen des großen Tieres, mit diesen Begriffen zu bezeichnen, und sie so fälschlich in die Ordnung des Logos einzutragen. Gerade die zentrale politische Szene der athenischen Demokratie, die Volksversammlung auf der Agora, stellt für die platonischen

¹³⁷ Zur Interpretation dieses Konflikts zwischen Patriziern und Plebejern in der Perspektive Rancières siehe ebd., 34ff.

¹³⁸ Ebd., 29.

¹³⁹ Resp. 6, 493. Wir folgen in der Diskussion dieser Stelle Rancière 1995, 33f. Wenig später (Resp. 6, 496) erscheint der Philosoph in der notwendig unphilosophischen Menge wie ein Mensch unter wilden Tieren.

sche Philosophie eine Gefahr dar, die gebannt werden soll, indem „diese sprechenden Wesen ohne Eigenschaft [...] auf die Seite der Tierheit [zurückgeworfen werden].“¹⁴⁰ Denn die Demokratie setzt das wesenhafte Übermaß einer Freiheit ein, die ein nicht mehr durch eine Befriedigung stillzustellendes Begehren mit sich bringt und so alle platonischen Herrschaftsbeziehungen auflöst oder umkehrt.¹⁴¹ Die Beziehung zwischen der *arche* und dem Abgeleiteten, zwischen Vater und Sohn, kehrt sich um, und nach der Befreiung der Sklaven scheint auch die Mensch-Tier-Differenz nicht mehr ungefährdet.¹⁴² Der Höhepunkt einer Entdifferenzierung der Beziehungen zwischen Menschen, Tieren und Göttern ereignet sich aber erst in der Tyrannis, dem Produkt der uneingeschränkten demokratischen Freiheit. Im 9. Buch des Staates ist es zunächst der „tierische Seelenteil“, dessen Taten im Traum beschrieben werden: „Denn er bedenkt sich keinen Augenblick, der eigenen Mutter, wie er wähnt, beizuwohnen, oder irgend welchem anderen Wesen, sei es Mensch, Gott oder Tier, und jede Blutschuld auf sich zu laden und jeder Speise zuzusprechen.“¹⁴³ Wenig später ist dann die Rede vom „tyrannisch gesinnten“ Menschen, der, seitdem er „nun für immer in Wirklichkeit ein solcher geworden ist, wie er es vorher nur ab und zu im Traume ward, [...] vor keinem entsetzlichen Mord und keiner sündlichen Speise oder Tat mehr zurückschrecken [wird].“¹⁴⁴ Die miteinander gekoppelten Verbrechen des Tyrannen (oder des „tyrannisch gesinnten Menschen“) sind der Inzest, Mord und ein Essverhalten, bei dem, wie dann eine Stelle des 10. Buches deutlich macht, es sich nur um Kannibalismus handeln kann, und zwar um den inzestuösen Kannibalismus, seine eigenen Kinder zu verzehren.¹⁴⁵ Eine „Geschichte [mythos]“, die den erwähnten Ausführungen im platonischen Text vorausgeht, fasst diese Kodierung der Figur des Tyrannen zusammen: es ist die „Fabel, welche vom Tempel des Lykäischen Zeus in Arkadien erzählt wird“, jene, „daß der, welcher von dem menschlichen Eingeweide gekostet hat, das mit als ein Bestandteil einem Gemenge zerhackter Eingeweide anderer Opfertiere beigemischt ist, notwendig zum Wolfe wird.“ Und der platonische Sokrates fährt mit der Frage fort, ob es einem „Volksvorsteher“, der zum Tyrannen wird, nicht ebenso gehe: Tyrann zu werden heißt, „aus einem Menschen ein Wolf zu werden.“¹⁴⁶

¹⁴⁰ Rancière 1995, 33.

¹⁴¹ Vgl. Derrida 1968c.

¹⁴² Resp. 8, 563.

¹⁴³ Resp. 9, 571.

¹⁴⁴ Resp. 9, 574f.

¹⁴⁵ Resp. 10, 618.

¹⁴⁶ Resp. 8, 565f.

Die Übertretung des das Menschliche definierenden Kannibalismusverbotes bedeutet also den Übergang vom Menschen zum Tier. Wir gelangen so zum Anfang unserer Überlegungen zurück: wer Kannibalismus begeht, wird auch das die Generationenordnung aufhebende Hauptverbrechen des Inzest begehen und damit, wie es Platon explizit formuliert, das System der Differenzen zwischen Menschen, Tieren und Göttern zerstören. Aus der buntscheckigen, von keiner *arche* gebändigten Mischung der Demokratie, die „Gleichheit gleichmäßig an Gleiche und Ungleiche [verteilt]“, führt ein gerader Weg zum arkadischen Opferkessel, in dem menschliches und tierisches Fleisch ununterscheidbar vermischt sind.¹⁴⁷ So erscheint der Tyrann am Ende des 9. Buches als Zusammensetzung eines Untiers mit einem Löwen und einem Menschen, die ihm als Sklaven dienen müssen. Diese Bestie ist nicht einfach im Äußeren des Politischen angesiedelt, sondern sie ist Produkt der Politik. Der Souverän, sowohl innerhalb wie außerhalb der Rechtsordnung, ist in dieser Überschreitung nicht nur Gott, sondern auch Bestie, und wie Lykaon, Ahnherr der Arkader, der nach dem Mythos Zeus Menschenfleisch vorsetzte, als Doppelgänger des Zeus angesehen werden kann, ist das tyrannische Untier das Gegenbild des philosophischen Idealherrschers.¹⁴⁸

2.3. Der Prometheus-Mythos vom Ursprung des Opfers

Die Opferpraxis der Griechen bildete das zentrale Ritual ihrer Religion, und sie ist in vielen Texten und in der bildenden Kunst (in Reliefs und Vasenbildern) dargestellt worden.¹⁴⁹ Wenn der Opferakt in die festliche Prozession, die Tötung des Tieres, und die nachfolgende Zubereitung des Fleisches eingeteilt wird, so hat Walter Burkert das „Zentrum“ und den „emotionellen Höhepunkt“ in diesem Tötungsakt gesehen. Demgegenüber fällt das Schweigen auf, das diesen Moment in der Darstellung umgibt, seine Nicht-Repräsentation durch die bildenden Künstler. Die offizielle griechische Kultur besteht so

¹⁴⁷ Ebenso führt Sokrates zur Erörterung der „tyrannischen Sinnesart“ einen „Wahnsinnigen“ an: dieser „bildet sich ein stark genug zu sein nicht nur über Menschen sondern auch über Götter zu herrschen.“ (Resp. 9, 573).

¹⁴⁸ Zur besonderen politischen Bedeutung des Wolfes, mitsamt eines Kommentars zur erwähnten Stelle, vgl. Detienne, Svenbro 1979. Zum lykäischen Zeus und der Unterscheidung von Göttern und Menschen siehe Burkert 1974, und Kittler, Vismann 2001. Siehe unten, 2.5., über die Souveränitätsmythen der Theogonie, insbesondere über die Figuren von Zeus, Kronos und Typhon. Im biblischen Kontext ist das Fabeltier Leviathan ein „König“, und Hobbes wird bei der Erörterung des Problems der Souveränität bekanntlich auf diese Figur zurückgreifen. Zum Leviathan vgl. Schmitt 1938, und schließlich zum gesamten Komplex Derrida 2002. Derrida hat dort auch auf die hervorgehobene zoo-politische Figur des Wolfes innerhalb des politischen Bestiariums hingewiesen.

¹⁴⁹ Siehe hierzu van Straten 1995, Himmelfmann 1997.

auf einer Nicht-Anerkennung der Tiertötung als eigentlicher Tötung. Jean-Pierre Vernant fasst dies so zusammen: „Die Opferzeremonie könnte definiert werden als das Ensemble von Prozeduren, die es erlauben, ein Tier unter solchen Bedingungen zu töten, dass Gewalt davon ausgeschlossen erscheint und die Tötung unzweideutig mit einem Charakter versehen ist, der sie vom Mord trennt, und sie in einer anderen Kategorie situiert als das, was die Griechen unter einem Blutverbrechen, *phonos*, verstehen.“¹⁵⁰ Hierhin gehört auch das oft erwähnte rituelle Element der Einwilligung des Opfertiers durch Kopfnicken.

Um die Bedeutung des griechischen Tieropfers schärfer zu umreißen, wollen wir jetzt auf den Abschnitt der „Theogonie“ eingehen, der sich ausdrücklich – unter anderem – als Mythos vom Ursprung des Tieropfers gibt. „Seither verbrennen die Stämme der sterblichen Menschen auf Erden / weißliche Knochen den ewigen Göttern auf Opferaltären.“¹⁵¹ Diese Zeilen finden sich in einer einschubartigen Erzählung, in der die betrügerischen Transaktionen zwischen Zeus und dem Iapetossohn Prometheus und ihre Konsequenzen behandelt werden. Eine weitere Variante der Erzählung von Zeus und Prometheus ist in den „Werken und Tagen“¹⁵² enthalten; das Verhältnis der beiden Versionen zueinander wird zu erörtern sein. Zunächst sei nur festgehalten, dass die Version der „Werke und Tage“ offensichtlich die der „Theogonie“ voraussetzt, da sie am Anfang auf einen einleitenden Betrug des Prometheus bloß anspielt,¹⁵³ während die Version der „Theogonie“ auch für sich stehen kann. Da diese Einleitungssequenz mit dem Opfer verbunden ist, wird es auch nur in der „Theogonie“ erwähnt. Der Prometheus-Mythos verbindet nun mit dem Ursprung des Opfers einerseits eine Erzählung von der Genese der Differenzen zwischen Menschen, Tieren und Göttern und des Anfangs der Kultur (Hesiod nennt in der „Theogonie“ die Nutzung des Feuers und in den „Werken und Tagen“ zusätzlich die landwirtschaftliche Arbeit), andererseits berichtet er von der Entstehung der Geschlechterdifferenz durch die Erschaffung der ersten Frau und der damit verbundenen Ehe. Der rätselhafte Zusammenhang dieser beiden Bereiche steht in der Tat im Zentrum des Mythos. Hinzuzufügen sind dann nach den Ausführungen des letzten Abschnitts implizit auch der Ursprung des Staates und des Rechts. Schließlich lässt der Mythos keinen Zweifel daran, dass er eine Unheilsgeschichte erzählt, von der Entstehung des Leidens und

¹⁵⁰ Vernant 1981, 7.

¹⁵¹ Theog. 556-557.

¹⁵² Theog. 507-616, Op. 42-105.

¹⁵³ Op. 48.

vom Ursprung des Todes im eigentlichen Sinne zu handeln versucht. Jean-Pierre Vernant hat in seinen ausführlichen Interpretationen¹⁵⁴ dieses Mythos ausgeführt, wie er diese verschiedenen Elemente bündelt und so den „Knotenpunkt eines elaborierten theologischen Systems“¹⁵⁵ darstellt. Es handelt sich also um einen Ursprungsmythos par excellence, eine Erzählung von der Aufrichtung des Gesetzes und der von ihm getragenen Symbolsysteme, die – in einem notwendig widersprüchlichen Vorhaben – zu zeigen versucht, wie dieses aus einem Zustand „vor dem Gesetz“¹⁵⁶ entstanden ist. Vernant situiert Hesiods Vorgehen ganz allgemein in dieser Weise: „Man sollte im Fall Hesiods nicht von einer Antinomie zwischen genetischem Mythos und strukturaler Einteilung sprechen. Für das mythische Denken ist jede Genealogie zur selben Zeit und genauso gut Auseinanderlegung einer Struktur; und es gibt keine andere Weise, einer Struktur eine Begründung zu geben, als sie in der Form einer genealogischen Erzählung darzustellen.“¹⁵⁷ Wenn wir dieser Aussage auch zustimmen können, so hindert uns das nicht, das Augenmerk auf die von der Ursprungserzählung produzierten Effekte zu richten. Derrida weist auf die Spannungen hin, die ihr notwendig innewohnen: einerseits gilt, dass „das Gesetz als solches niemals irgendeiner Erzählung stattgeben [dürfte.] Seine kategorische Autorität kommt dem Gesetz nur zu, wenn es ohne Geschichte, ohne Genese, ohne mögliche Ableitung ist.“¹⁵⁸ Andererseits hält gerade die Unzugänglichkeit des Gesetzes, die Unmöglichkeit einer genealogischen Erzählung „zugleich das Verlangen nach dem Ursprung und den genealogischen Trieb in Atem“.¹⁵⁹ Erster Effekt der Narration ist jedenfalls die Produktion eines Phantasmas: des Bildes des vorgesetzlichen Zustands einer Einheit von Göttern und Menschen, die sich in ihrer Kommensalität ausdrückt. Ein Fragment des Hesiod aus dem Anfang der verlorenen „Ehoien“ spricht von diesem Zustand: „Waren doch damals gemeinsam die Mahle, gemeinsam die Sitze / für die unsterblichen Götter und sterblich geborenen Menschen.“¹⁶⁰ Die „Werke und Tage“ schildern den Urzustand so: „Vorher nämlich lebten die Stämme der Menschen auf Erden / unbehelligt und frei von Übel und elender Mühsal, / frei von beschwerlichen Leiden, die

¹⁵⁴ Vernant 1974, 170-187; Vernant 1979.

¹⁵⁵ Vernant 1979, 38.

¹⁵⁶ Vgl. zu diesem Ausdruck: Derrida 1985, 61. Derrida zeigt in diesem Text, der an dieser Stelle in Gänze relevant ist, anhand von Kafkas Parabel und der Freudschen Erzählung vom Urvatermord die Verschiebung des ursprünglichen Gesetzes auf, die es im Zuge einer Erzählung erfährt, die es selbst notwendig hervorruft.

¹⁵⁷ Vernant 1985, 22.

¹⁵⁸ Derrida 1985, 47.

¹⁵⁹ Ebd., 56f.

¹⁶⁰ Hes. fr. 1 M.-W. (Ehoien).

Tod des Sterblichen brachten.“¹⁶¹ Hierher gehört auch der Weltaltermythos dieses Poems, in dem das Goldene Zeitalter beschrieben wird: „Gleich wie Götter lebten sie unbelasteten Sinnes, / unbehelligt und frei von Mühsal und Leid. Nicht ergriff sie / elendes Alter; stets die gleichen an Händen und Füßen, / freuten sie sich an Gelagen, fern von jeglichem Übel. / Wie vom Schläfe gebannt, so starben sie. [...]“¹⁶² Der Tod, ohne den der Zustand der Menschen dennoch nicht denkbar ist, erscheint hier in einer merkwürdig verhüllten Weise. Etwas später werden diese Menschen des Goldenen Zeitalters als „Freunde der Götter“ bezeichnet.¹⁶³ Dieser angenommene Ausgangszustand, den die Theogonie, die auch nicht von der Entstehung der Menschen berichtet, nicht erwähnt oder gar erklärt, sondern einfach voraussetzt, erfährt in der Erzählung eine Ur-Teilung und Ent-Scheidung (*krisis*): „Als sich einst zu Mekone die Götter und sterblichen Menschen / schieden [ekrinonto] [...]“¹⁶⁴ Eine Differenz wird eingeführt und ein erstes Urteil gefällt; wir bewegen uns mit dieser Formulierung in die damit konstituierte Sphäre des Rechts. Wie in Mekone schon unter den Olympiern die Welt geteilt wurde, so werden hier auch die Menschen ihren Anteil von Zeus erhalten. Die Prometheus-Erzählung, die zunächst wie ein äußerlicher Einschub innerhalb der Genealogien und Kämpfe der Unsterblichen anmuten mag, stellt also in der Tat eine Wiederholung der gesamten Theogonie auf der Ebene der Beziehungen zwischen Göttern und Menschen dar und erweist sich so als Schlüsselstelle des Poems. Denn das Hauptthema der Theogonie ist die Inthronisierung des Weltherrschers Zeus und der mit ihm verbundenen Weltordnung durch eine Reihe kosmischer Gewalt- und Kriegsakte, die im Krieg zwischen Olympiern und Titanen (der Titanomachie) kulminieren; der Prometheus-Mythos weist den Sterblichen ihre Stelle in dieser Weltordnung zu, bezieht das Gedicht auf die alltäglichen religiösen Opferrituale und gibt so erst dem genealogischen Bericht seine eigentliche Bedeutung für die „Erdbewohner“. Zeus, der „Vater der Menschen und Götter“, ¹⁶⁵ nimmt in dieser Erzählung eine zwiespältige Rolle ein. Wie ausgeführt wurde, setzt er als höchster Souverän das die Erzählung konstituierende Gesetz erst ein, ist der Gott ewiger und allwissender Souveränität selbst. Er ist aber in einer viel offeneren Weise als der biblische

¹⁶¹ Op. 90-92.

¹⁶² Op. 112-116.

¹⁶³ Op. 120. In diesem Zusammenhang kann auch auf die Phaiaken der Odyssee hingewiesen werden, bei denen das Opfer eine wirkliche Speisegemeinschaft von Göttern und Menschen herstellt, in der die Götter sich sichtbar den Menschen zeigen (Od. 7, 201-203). Vgl. hierzu den Kommentar Vidal-Naquets (Vidal-Naquet 1981, 46-51).

¹⁶⁴ Theog. 535.

¹⁶⁵ Theog. 542, es handelt sich um eine bekannte Homerische Formulierung.

Schöpfergott auch ein Glied des Ganzen, das erst in der dritten und letzten Göttergeneration nach dem anfänglichen Chaos auftaucht und anscheinend wie die anderen Figuren auf den Lauf der Ereignisse reagieren muss. Berühmt ist der Vers 465 der Theogonie, der die Überwindung des Kronos durch seinen Sohn Zeus als einen ewigen Ratschluss des Zeus bezeichnet.¹⁶⁶ Gerade in der Prometheus-Episode ist mehrmals vom Zorn des Zeus aufgrund der Betrugsakte des Prometheus die Rede,¹⁶⁷ als ob er doch von den Ereignissen überrascht würde. Hart folgt einmal auf die Beschreibung des allwissend vorausschauenden Zeus die seines Zorns beim Anblick des Betrugs.¹⁶⁸ Die Darstellung zeigt also hier offen den Widerspruch einer Erzählung von der Genesis des Gesetzes vor, das sie doch immer schon voraussetzen muss, und öffnet dadurch gerade im Akt seiner Apologie den Blick auf die Gewalt, die mit dem Gesetz einhergeht. Es ist diese Öffnung, die Pythagoreern und Orphikern ihre Anklage gegen das Gesetz erlaubt.

Was sich in der Erzählung ereignet, ist eine Trennung – die Einsetzung des Gesetzes trennt die vorher vereinten Menschen und Götter, da sie die dem Gesetz unterworfenen Menschen von der Position der Götter unter dem kosmischen Souverän und Gesetzgeber Zeus abgrenzt. Der Mythos spielt sich sozusagen als ganzer im Moment der Trennung ab und breitet deren Implikationen aus. Ins Werk gesetzt wird sie durch die Zerteilung des Opfertiers in zwei Anteile, die Prometheus vornimmt. Diese Trennung von Menschen und Göttern impliziert hier die von Menschen und Tieren, sie bleibt aber unausgesprochen im Hintergrund. Aischylos betont dagegen, dass der Prometheus seiner Trilogie den Menschen erst die Unterwerfung und Haltung der Nutztiere lehrte, womit dann das Opfer impliziert ist.¹⁶⁹ Das Opfertier ist die so durch den Trennungsakt selbst konstituierte Einschreibefläche, die innerhalb des konstituierten Symbolsystems nun als bloßes Substrat des trennenden Einschnitts erscheint. Die gewaltsame Tötung des Ochsen wird demgemäß auch völlig mit Schweigen übergangen. Hesiod reduziert hier die Komplexität der griechischen Opfercodes auf eine grundlegende binäre Teilung: das getötete Tier wird zweigeteilt in Knochen und essbares Fleisch. Die Götter werden schließlich den ersten Teil erhalten, der auf dem Altar verbrannt wird, und die Menschen den zweiten, den sie

¹⁶⁶ Diese betonte Ausstellung des Widerspruchs hat manche Herausgeber dazu verleitet, den Vers als unecht zu deklarieren, um so den Mythos ihren Vorstellungen von Erzähllogik anzupassen. Vgl. West 1966, 295.

¹⁶⁷ Theog. 554, 558, 561, 567-568, Op. 47, 53.

¹⁶⁸ Theog. 550-552 (der vorausschauende Zeus), 553-555 (der Zorn beim Anblick des Anteils am Opfertier).

¹⁶⁹ Aesch. PV 462f.

durch Braten und Kochen zubereiten und verzehren. Diese Nahrungsverteilung schreibt zuerst die Differenz von Menschen und Göttern fest. Das die Differenz setzende Opfer ist ein fundamentaler Schreibakt. Bei Aischylos erscheint Prometheus dementsprechend – unmittelbar vor der soeben erwähnten Stelle – auch als Erfinder der Techniken von Zahl und Schrift.¹⁷⁰ Obwohl die theogonische Erzählung so stark den Skandal der Trennung betont, muss sie doch die Möglichkeit einer Vermittlung wieder einführen. Diese beruht gerade – wenn wir die Erschaffung der ersten Frau zunächst noch nicht behandeln – auf der oben zitierten Einsetzung des Opferakts, stellt doch das noch unzerlegte Opfertier selbst die Einheit vor der Trennung dar. Das Opfer ist so ein Akt der Kommunikation zwischen der göttlichen und menschlichen Position des symbolischen Systems, das die beiden Positionen aber gleichzeitig voneinander trennt. Im gleichen Zug, in dem der vom göttlichen Gesetz geforderte Opferakt durch das Essen des unterworfenen Tieres die menschliche von der tierischen Position abgrenzt, vermittelt er demnach auch die menschliche mit der göttlichen. Die Problematik dieser Vermittlung wird im Folgenden noch stärker deutlich werden. Die „Werke und Tage“ werden dann aus ihrer gegenüber der Theogonie umgekehrten Perspektive versuchen, den Aspekt der Vermittlung und des Tauschs in den Vordergrund zu stellen.¹⁷¹

Der Konflikt zwischen Zeus und den Menschen erscheint, wie es zu einem Kulturentstehungsmythos passt, bereits transponiert in das Register des Gabentauschs oder der Zirkulation – und des Betruges. Zeus instituiert auch das Gesetz nicht direkt, sondern überlässt die Regie bei der Tötung des geschlachteten Ochsen dem zwielichtigen Prometheus. Dieser tritt hier als Vermittlungsfigur auf. Dieser ist als Sohn des Iapetos Verwandter der Titanen, verriet sie aber nach Aischylos, wechselte auf die Seite der Olympier und half Zeus, die eigenen Brüder zu besiegen. Nicht nur ist so er ein Fremder auf dem Olymp, sondern er versucht sich mit Zeus gerade in den für dessen Herrschaft kennzeichnenden Eigenschaften von Klugheit, List und Wissen zu messen¹⁷² und bei scheinbarer Anerkennung ihrer Herrschaft die göttliche Verteilungsordnung von innen zu unterwandern (Ver-

¹⁷⁰ PV 459ff.

¹⁷¹ Zu dieser Beschreibung des Verhältnisses der beiden Versionen siehe Vernant 1974, 171, und Loraux 1990, 79f. Eine basale Umkehrung liegt schon in der Perspektive der „Werke und Tage“, die von einem alltäglichen, zeitgenössischen landwirtschaftlichen Universum handeln, das nur in den beiden Mythen von Pandora und den Weltaltern verlassen wird, um es so direkt wie möglich auf die göttliche Ordnung zu beziehen. Die von den Göttern handelnde Theogonie enthält einen Einschub über die Menschen, die von den Menschen ausgehenden „Werke und Tage“ enthalten einen auf die Götter verweisenden.

¹⁷² Vgl. Theog. 534: „weil sich Prometheus an Klugheit [boulas] maß mit dem starken Kronion.“ Man vergleiche die Zuschreibungen von *metis* an Prometheus und Zeus in der ganzen Episode (nach Vernant 1974, 170). Zum ganzen Komplex vgl. unten, 2.5., und Detienne, Vernant 1974.

nant) – kein Wunder, dass der Gott der Zirkulation und des Betrugs selbst, Hermes, schließlich helfen muss, ihn zu besiegen. Die *metis*, die der „Vorbedenker“ Prometheus im Namen trägt, zieht gegenüber der herrschaftlichen *metis* des Zeus am Ende den Kürzeren.

Das Ganze der mythischen Erzählung lässt sich als ein Dreischritt betrügerischer Akte zusammenfassen. Am Anfang steht der Betrug des Prometheus bei der Zerteilung der Stücke des Opfertiers. Prometheus versteckt nämlich das aufgerichtete nackte Skelett des Tieres unter seinem glänzenden Fett und verbirgt dagegen Fleisch und Innereien in der Haut unter dem unansehnlichen Magen. Dem Herrscher Zeus steht die Auswahl der Anteile frei; er wählt den ersten Anteil und wird zornig, als er unter dem Fett die nackten Knochen entdeckt. Darauf folgt im zweiten Schritt die Rache des Zeus an den Menschen durch das Verbergen des Feuers, das den Menschen den Genuss ihres Anteils unmöglich machen soll, da sie ihn ohne Feuer nicht zubereiten können. Prometheus reagiert mit der Entwendung des Feuers, das er in einem Narthex-Stengel versteckt zu den Menschen bringt. Der dritte Akt bringt die Reaktion des Zeus, die Erschaffung der ersten Frau (die „Werke und Tage“ geben ihr den Namen Pandora) und ihre Präsentation vor einer Versammlung der Menschen und Götter. Die unheilvolle Wirkung dieses Geschöpfes, das die Geschlechterdifferenz mit sich bringt, kehrt rückwirkend auch die Bedeutung der ersten Betrugsakte um und lässt sie im Nachhinein als dem Gesetz des Zeus gemäß erkennen. Die Version der „Werke und Tage“ ist hier viel direkter: die als Gabe durch Hermes überbrachte Pandora öffnet ihren Tonkrug, und die bis dahin unbekannten Übel verteilen sich in der Welt der Menschen. Es zeigt sich am Ende, dass Zeus genau den Anteil gewählt hat, der den unsterblichen Göttern, die kein Fleisch essen müssen, in der Weltordnung zukommt, weil Knochen und Fett den Opferrauch ergeben, wenn sie auf dem Altar mit Gewürzen verbrannt werden. Im Gegenzug bestätigt das Fleisch, das die Menschen erhalten haben, ihren Status als Sterbliche. Ihre Sterblichkeit wird durch die Zuteilung des Anteils des verderblichen Fleisches, die Unsterblichkeit der Götter durch die Zuteilung des Rauchs und der Gerüche der verbrannten Gewürze bekräftigt. Den Menschen gehört das Tote am Tier, den Göttern sein Leben, und Fleisch zu essen bestätigt so die Todverfallenheit der Menschen. Das Opfer ist also eine performative Bestätigung dieser Ordnung. Was in ihm in der Verbindung von Menschen und Göttern übermittelt wird, ist vor allem anderen die Unterwerfung der Menschen unter das göttliche Gesetz, eine Unterwerfung, die geschrieben wird im Körper eines Tieres. So ist den Menschen als Sterb-

lichen ein für allemal festgelegter, konstanter Ort in der Weltordnung zugewiesen, von dem aus die Verbindung mit den Göttern durch Kultakte und Riten, allen voran das Opfer, erfolgen kann.¹⁷³ Während Prometheus nur glatt täuschend ein Ding für ein anderes ausgeben konnte, gelingt Zeus das Kunststück einer Täuschung der Täuschung, und sein Gesetz erweist sich *nachträglich* als gültig – in dem charakteristischen Modus von Zeitlichkeit, den Freud gerade anhand der Sexualität hervorgehoben hat, die mit dem dritten Akt des Dramas in die Welt tritt.

Einige Konsequenzen lassen sich nun zusammenfassen. Dass die Teilung von Menschen und Göttern durch eine Teilung der ihnen zukommenden Nahrung erfolgt, haben wir bereits hervorgehoben. Obwohl Menschen und Götter beide Körper besitzen, sind die unsterblichen göttlichen Körper durch ihre besondere Nahrung von den menschlichen differenziert: Nektar, Ambrosia und Opferrauch gegenüber Brot und zubereitetem (gebratenen oder gekochten) Fleisch. Ebenso sind die Tiere durch ihre nicht kultivierte, rohe Nahrung von beiden unterschieden. Um menschliche Nahrung zu solcher zu machen, ist das promethische Feuer nötig, das auch im selben Zug zum Verbrennen der göttlichen Anteile dient. Die Rolle der dabei als Supplement zu Tierknochen und Fett hinzutretenden Gewürzpflanzen wird noch zu untersuchen sein.

Schien das Opfertier bloßes Mittel einer Transaktion zwischen Göttern und Menschen zu sein, so schreibt sich allerdings die Differenz von Mensch und Tier unversehens ein auf der Seite der Menschen selbst, die sich damit als teilweise tierisch und pflanzlich erweisen. „Die Teilung des Lebens in vegetatives und relationales, organisches und animalisches, animalisches und humanes Leben durchzieht [...] wie eine bewegliche Grenze vornehmlich das Innere des Menschen“,¹⁷⁴ so Agamben anhand von Aristoteles – und dies gilt auch und gerade für den hesiodeischen Opfercode. Prometheus versteckte den Fleischanteil der Menschen am Opfertier unter dessen Magen (*gaster*), dem Verdauungsorgan, das selbst gerade üblicherweise nicht gegessen wird, unverdaulich zu sein scheint, sondern dessen Anblick Ekel hervorruft.¹⁷⁵ Am Ende aber erweist sich dieses scheinbar nur zur Tarnung dienende Äußere als wesentlich, und die Zuteilung des Magens unter-

¹⁷³ Diese religiöse Position gibt keine Aussicht auf Erlösung und jenseitiges Leben. Es bleibt in ihr allerdings ein Platz für eine andere, direktere Weise frei, mit den Göttern in Verbindung zu treten: es ist der Platz des Dichters selbst. Es ist nicht zu vergessen, dass die Theogonie mit einer langen Anrufung der Muses beginnt, die dem Dichter die Erzählung eingaben. Vor der Erzählung vom Ursprung steht die Erzählung vom Ursprung der Erzählung. Vgl. Vernant 1979, 97f.

¹⁷⁴ Agamben 2002, 26.

¹⁷⁵ Auch in den elaborierteren Opfercodes, die die hesiodeische Zweiteilung verfeinern, bleiben die Verdauungsorgane selbst außen vor und dienen höchstens als Hüllen für andere Teile des Tieres.

wirft die Sterblichen ihren eigenen hungrigen Mägen, die sie mit Tierischem affizieren: „Gibt es etwas Hündischeres als den widerwärtigen Magen (gaster)?“ fragt Odysseus.¹⁷⁶ Ebenso erweist sich das Leben (*bios*) der „brotverzehrenden Menschen“¹⁷⁷ als pflanzlich bestimmt durch das mit dem gleichen Wort bezeichnete Getreide, das der Bauer der „Werke und Tage“ als wichtigstes Nahrungsmittel zu kultivieren gehalten ist. Diese setzen die Kultivation des Getreides, die nötig geworden ist, da Zeus die Nahrung in der Erde verborgen hat analog zum Opfer, das hier nicht erwähnt wird, als Zeichen der Kultur.

Es bleibt für uns zu betrachten, wie der Mythos den Nahrungs- und Opfercode mit der Geschlechterdifferenz zusammenschließt. Die ausführlichen Beschreibungen der Erschaffung der Frau in beiden Versionen des Mythos legen den Akzent gerade auf diesen Nexus: den Zusammenhang zwischen der symbolischen Ordnung der Ernährung und der symbolischen Ordnung der Sexualität, den wir schon anhand von Lévi-Strauss formulieren konnten. Die Definition des Menschen über das Opfer und die Definition über die Ehe gehören zusammen. Diese erweist sich aber als problematisch, denn die Sexualität, wie sie uns der Mythos darstellt, ist zutiefst traumatisch. Sie stellt eine Erschütterung dar, deren Schockwellen wir in der Darstellung der Frau verfolgen können. Die Entstehung der Sexualität wird vom Mythos als Einbruch eines einzelnen weiblichen Wesens in das bereits bestehende Kollektiv der Menschen / Männer dargestellt.¹⁷⁸ Das Ende des Goldenen Zeitalters geht in der Theogonie einher mit dem Wechsel einer Rede von Menschen (*anthropoi*) zu einer Rede von Männern (*andres*). Die Frau erscheint so ganz offen als eine Zutat, ein Supplement des Mannes, der ihr logisch vorhergeht. Sind Götter und Menschen „im Ursprung gleich“¹⁷⁹ und übergeht die Theogonie die Entstehung der Menschen mit Schweigen, so ist die Frau ein Geschöpf des Zeus, das zum Menschen im selben Moment hinzutritt, in dem seine Differenzierung gegenüber Göttern und Tieren entsteht. Nicole Loraux bezeichnet Menschen und Götter als ein „Paar im Augenblick der Trennung, in Bezug auf die aber die Frau als Supplement gilt.“¹⁸⁰ Die Teilung der Geschlechter, die fundamentale Heterogenität der Geschlechterdifferenz, die parallel zur Opferteilung verläuft, wird rein auf der weiblichen Seite der Differenz lokalisiert: die

¹⁷⁶ Od. 7, 216.

¹⁷⁷ Theog. 512.

¹⁷⁸ Loraux 1990, 78.

¹⁷⁹ Op. 108.

¹⁸⁰ Loraux 1990, 81.

Frau wird Figur der Trennung und des Traumas selbst. Ihre Konstruktion und Vorstellung durch Zeus ist homolog zur Präsentation und Zerteilung des Opfertiers durch Prometheus am Beginn, nur dass sie als einzelnes Wesen die in der Zerlegung des Tieres eingeschriebene Spaltung repräsentieren muss. Loraux weist dementsprechend auf die Widersprüchlichkeit hin, mit der Hesiod die Frau einerseits als künstliches unkörperliches Schmuckwesen, andererseits als Körper, der auf seinen Bauch reduziert ist, bestimmt.¹⁸¹ Die erste Frau wird von den Technikgöttern Hephaistos und Athene, den Patronen der Handwerker, konstruiert.¹⁸² Die vom Vater Zeus aus dem Kopf geborene Athene, Erbin der *metis* ihrer verschlungenen Mutter, arbeitet mit dem für die Schweißtreibende handwerkliche Produktion zuständigen Schmiedegott zusammen, der wie erwähnt für die Konstruktion selbst bewegender Kunstwesen bekannt ist. Vernant interpretiert den Kunstcharakter der Frau als Betonung dessen, dass die menschliche Sexualität nicht „natürlich“ ist, sondern in einer „künstlichen“ symbolischen Ordnung stattfindet.¹⁸³ „In der Theogonie ist die erste Frau ihr Schmuck, sie hat keinen Körper.“¹⁸⁴ Es fehlt ihr auch jeder Name, selbst die explizite Bezeichnung „Frau“. Als ein solches reines Artefakt ist, wie Loraux herausstellt, die Frau eine Kopie ihrer selbst, also eine Kopie ohne Original, die den Begriff des Originals selbst erschüttert. Der Täuschung des Prometheus bei der Präsentation der Teile des Ochsen entspricht ein Wesen, das selbst reine Täuschung ist. Noch Nietzsche folgt dieser hesiodeischen Spur, wenn er dekretiert: „Man hält das Weib für tief – warum? weil man nie bei ihm auf den Grund kommt. Das Weib ist noch nicht einmal flach.“¹⁸⁵

Es bereitet Hesiod erkennbare Schwierigkeiten, von dieser Figur der Trennung her Ehe und sexuelle Reproduktion zu begründen. Wohin der Mythos zunächst gelangt, ist das „Geschlecht der Frauen“ (*genos gynaikon*) von der ersten Frau herzuleiten, ohne dass Männer dabei erwähnt würden. „Stammt doch von ihr [der ersten Frau] das Geschlecht der Frauen in ihrer Weiblichkeit. Von ihr kommt das schlimme Geschlecht, die Stämme der Frauen.“¹⁸⁶ Dennoch bewegt sich das folgende Tiergleichnis in die Richtung der Ehe, die schließlich auch genannt wird, wenn auch zunächst in einer Negationsfigur: wer nicht

¹⁸¹ Loraux 1989, 150.

¹⁸² In den „Werken und Tagen“ treten noch die Liebesgöttin Aphrodite und der betrügerische Götterbote Hermes hinzu.

¹⁸³ Vernant 1979.

¹⁸⁴ Loraux 1990, 86.

¹⁸⁵ Nietzsche 1888, 63.

¹⁸⁶ Theog. 590-591.

heiratet, entkommt dem Übel ebenfalls nicht. Hier wird schließlich die bisher zurückgehaltene Körperlichkeit der Frauen eingeführt, die vor allem in ihrem *gaster* besteht, ihrem Bauch, der ein exzessives Begehren im Bereich des Essens wie der Sexualität hervorruft. „Dieser Zusammenhang wird durch die Tatsache erklärt, dass bezogen auf Frauen der Terminus *gaster* den Magen bezeichnet, wie auch für Männer, aber auch die Gebärmutter“. ¹⁸⁷ Hier ist zunächst nur vom Essen die Rede, aber die Stelle der „Werke und Tage“, die dem Bauern Empfehlungen zur Heirat gibt, warnt vor der fressgierigen (*deipnoloches*) Frau, die aber ebenfalls ihren Mann durch ihre Sexualgier röstet und austrocknen lässt. ¹⁸⁸ Die Frauen fungieren in ihrer nicht zu limitierenden Gier im Bereich des Essens wie der Sexualität als Figur des Exzesses in der somit konstituierten Ökonomie, der sich von der Seite der Männer aus in beiden Bereichen als irreduzibler Verlust gibt. Im besten Fall kann der Verlust aufgehoben werden, wie bei der „guten Ehefrau“ der Theogonie, aber ein Wechsel auf die Gewinnseite ist unmöglich.

Mit den „Werken und Tagen“ finden wir eine Verschiebung des Akzents auf eine Konstitution der Tauschökonomie. Sie stellen die hier mit dem Namen Pandora versehene Frau als eine Mischung dar, zunächst aus Lehm und Wasser, dann aus Menschlichem, Göttlichem und Tierischem. Hermes, der Gott der Vermittlung selbst, überbringt sie als Gabe den Menschen, und Zeus tritt hier quasi als ihr Vater auf, der auf diese Weise den Frauentausch beginnt. Prometheus, der Verteiler, findet sich hier selbst gespalten in das Brüderpaar Prometheus und Epimetheus. Der erstere versucht hier gerade, den entstehenden Tausch zu unterbinden und rät, keine Gabe von Zeus anzunehmen, wogegen der zweite sich in die Tauschordnung begibt, die unheilvolle Gabe annimmt und Gatte der ersten Frau wird. Von der Vorausschau (*promanthia*) des Prometheus, seiner herausragenden Gabe, die Zukunft vorwegzunehmen, spaltet sich der „Nachbedenker“ Epimetheus ab, der nachträglich versteht. Damit ist ein Modell von Zeitlichkeit aufgestellt, das Antizipation und Nachträglichkeit umfasst. Diese Konstellation bedingt aber die Sterblichkeit der Menschen, eröffnet ihr Sein-zum-Tode. In der Bewegung des Textes der Theogonie lässt der Schock des Auftauchens der ersten Frau nicht nur Menschen zu

¹⁸⁷ Vernant 1979, 96.

¹⁸⁸ Siehe hierzu die Kommentare von Jean-Pierre Vernant (Vernant 1979, 103-107) und Marcel Detienne (Detienne 1972).

Männern werden, sondern das erotische Staunen (*thauma*) führt auch die Sterblichkeit ein.¹⁸⁹

2.4. Kriegsmaschinen im Zeichen des Tierschutzes

Nach diesen grundlegenden Klärungen über das symbolische System der griechischen Religion soll der Bund der Pythagoreer zunächst in seiner politischen Aktivität untersucht werden, wobei die Beziehung zur Gewalt im Vordergrund stehen soll. Wir haben bereits betont, dass das Opfer, zusammen mit der Verteilung des Opferfleisches betrachtet, ein grundlegendes Element in der Konstitution der griechischen *polis* ausmacht. Essen ist ganz allgemein eine fundamentale Form sozialen Handelns; gemeinsame Mahlzeiten sind ein Hauptelement für den Code, der eine Gesellschaft konstituiert. Jede Mahlzeit erzeugt und drückt Geselligkeit auf ihre Weise aus und versichert ebenso nochmals Geselligkeit. Jede einzelne Mahlzeit verweist auf den Code des gesamten symbolischen Universums einer Gesellschaft. Mahlzeiten zu decodieren oder zu dechiffrieren führt uns folglich an die Basis sozialer Strukturen. Das Teilen von Nahrung ist die erste soziale Handlung überhaupt. Gerhard Baudy bezeichnet den „Zusammenhang von Tischordnung und allgemeiner Gesellschaftsstruktur“ als analoges Spiegelverhältnis und hebt hervor, dass sich gerade durch das Zerlegen des Fleisches das soziale Gefüge zentralisiert.¹⁹⁰ Die sich über das Opfer organisierende Gruppe ist an sich wiederholende Riten gebunden, ohne die die Ordnung nicht stabil bleiben würde. „Die Polis benutzt die mikrokosmische Tischordnung der Familie, den symbolischen Zusammenhang von Fleischanteil und Status, als integrativen Mechanismus. Die innere Gliederung des Stadtstaates [...] schlägt sich in Distributionsregeln zeremoniell nieder, weshalb die Verteilung des Fleisches den sozialen Kosmos geradezu konstituiert.“ Das Opfertier musste nach der rituellen Schlachtung sofort zerlegt, aufgeteilt und gegessen werden, denn nur so wurde gewährleistet, dass jedes beteiligte Gruppenmitglied widerspruchlos seinen ihm durch die entsprechende Fleischportion zugewiesenen Status akzeptierte und diesen durch die Nahrungsaufnahme verinnerlichte. Baudy interpretiert die Verweigerung der Fleischportion dementsprechend als „Affront gegen die soziale Ordnung“, denn wer „nicht

¹⁸⁹ Das *thauma* taucht in Vers 588 der Theogonie auf, und bringt den Übergang von *anthropoi* (Menschen) im Vers 586 zu *thnetoi anthropoi* (sterbliche Menschen) im Vers 588 mit sich (herausgestellt von Pierre Judet de la Combe, nach Loraux 1990, 261). Zu den erotischen Valeurs des *thauma* siehe ebd., 85 (mit Bezug auf die Homerische Hymne auf Aphrodite).

¹⁹⁰ Baudy 1983, 133f.

schluckt, was ihm gereicht wird, ist ein Anarchist, der sich aus der Gemeinschaft, die wesentlich eine Kommensalengruppe ist, selbst exkommuniziert“.¹⁹¹ Orphiker und Pythagoreer sind diesen Weg der Opferablehnung gegangen, der unmittelbar einen Protest gegen die traditionelle Ordnung der griechischen *polis* darstellte.¹⁹² Im Gegensatz zu orphischen Reinigungspriestern, die daraus die Konsequenz zogen, eine Existenz am Rande der *polis* zu führen, haben Pythagoreer aber von Pythagoras bis zu Archytas von Tarent die Politik in Unteritalien wesentlich mitbestimmt, ohne anderseits jemals einen völligen Umsturz der traditionellen Ordnung herbeizuführen. Der Historiker Polybios schreibt, bei den anti-pythagoreischen Aufständen in der Mitte des 5. Jahrhunderts habe sich „ein völliger Umsturz in den staatlichen Verhältnissen [ereignet], wie ja auch zu erwarten war, wenn die führenden Männer jeder Stadt so plötzlich umgebracht werden“.¹⁹³ Diogenes Laertios gibt diesen Bericht über die Ankunft des Pythagoras im unteritalischen Kroton: „Dort gab er den angesiedelten Griechen Gesetze und machte sich berühmt mitsamt seinen Schülern, die, etwa dreihundert, die Staatsangelegenheiten in der bestmöglichen Weise verwalteten, so dass die Stadt fast eine Aristokratie war.“¹⁹⁴ In der Vita des Iamblichos hält Pythagoras in Kroton mehrere Reden, und leitet dadurch eine Reform der Stadt ein.¹⁹⁵ Der große politische Einfluss der Pythagoreer ist also gut belegt. Andererseits war diese Herrschaft nur im Rahmen des traditionellen Systems der griechischen *polis* möglich. Kurt von Fritz schreibt: „Mit nicht geringerer Sicherheit läßt sich jedoch feststellen, daß die Pythagoreer niemals als Pythagoreer eine eigentliche Herrschaft ausgeübt haben.“¹⁹⁶ Vielmehr haben sie indirekt an der Regierung partizipiert, indem sie Magistrate übernommen haben. Die Pythagoreer konnten also nicht bei einer einfachen Ablehnung des Opfers stehen bleiben, da dies sie der Möglichkeit einer Einflussnahme zum Zweck einer Reform der staatlichen Institutionen beraubt hätte. In der Tat gehen auf den Histo-

¹⁹¹ Ebd., 156. Die ungleiche hierarchische Nahrungsverteilung – von oben nach unten – beerbt die spätere Staatskirche von den Opferbräuchen. In der kirchlichen Hierarchie der Christen, wie wir sie etwa in der Abendmahlsliturgie, die das Ziel der Vereinigung mit Gott verfolgt, beobachten, treffen wir wieder genau auf diese Verteilerordnung. Das Brot wird als Leib Christi nicht irgendwie, sondern standesgemäß verteilt: „Der Bischof ißt davon zuerst, bevor er die andern dazu einlädt. Katechumenen, Energumenen und Büsser sind von der Teilnahme am sakramentalen Mahl ausgeschlossen; die Zuteilung erfolgt nach der Würdigkeit eines jeden.“ (ebd., 169) Durch den Verzehr des hierarchisch verteilten sakramentalen Mahls wird die Gemeinde dann zum universalen Leib Christi.

¹⁹² Die Logik dieser Ablehnung und ihre Bedeutung in Bezug auf die Repräsentation des Menschen und des Kosmos werden in Abschnitt 2.5 behandelt werden.

¹⁹³ Polyb. 2, 39.

¹⁹⁴ Diog. Laert. 8, 3.

¹⁹⁵ Iambl. VP 37-57.

¹⁹⁶ von Fritz 1960, 12.

riker Timaios und den Aristotelesschüler Aristoxenos von Tarent zwei einander widersprechende Traditionslinien zurück, von denen nur die erste Pythagoras strikten Vegetarismus zuschreibt. Mit Kurt von Fritz und Marcel Detienne kann dies mit der späteren Spaltung des pythagoreischen Bundes in Akusmatiker und Mathematiker zusammengebracht werden.¹⁹⁷ Es ergibt sich das Bild einer Differenzierung innerhalb des pythagoreischen Bundes zwischen einem inneren Kreis von Anhängern mit sehr strikten Nahrungsverbieten und einem äußeren Kreis mit weniger strengen, dem diejenigen angehörten, die sich direkt am politischen Leben der Stadt beteiligten. „Lebewesen opferte er selbst nicht, und auch keiner der schauenden Philosophen [theoretikon philosophon] tat dies. Den übrigen, Akusmatikern und Politikern, war vorgeschrieben, Beseeltes nur selten zu opfern: entweder einen Hahn oder ein Lamm oder sonst ein Neugeborenes; Rinder aber keinesfalls.“¹⁹⁸ Die Unterscheidung von Opferablehnung und Opferbejahung wurde also in der Form dieser Differenzierung in die soziale Struktur des pythagoreischen Bundes wiedereingeschrieben.

Detienne hat diese Differenzierung pointiert, indem er auf die historisch belegte Figur des Athleten Milon von Kroton hingewiesen hat, der in verschiedenen Berichten als Schwiegersohn des Pythagoras, jedenfalls mit den Pythagoreern verbunden, erscheint.¹⁹⁹ Die beiden Männer bilden eine gegensätzliche Konfiguration. Pythagoras erscheint als Schamane, als Figur zwischen Göttern und Menschen, ähnlich Reinigungspriestern wie Epimenides, ein gottgesandter heiliger Mann (*theios aner*), der nach Kroton gekommen ist, um die Lebensweise der Bewohner zu reformieren. Nach Eudoxos hielt er sich von Morden (*phonous*) und Mördern so sehr fern, dass er nicht nur keine Tiere aß, sondern auch nie mit Köchen (*mageirois*) und Jägern in Berührung kam.²⁰⁰ Die über Milon überlieferten Geschichten lassen ihn dagegen als einen großen Athleten und einen großen Fleischesser erscheinen, der in der Antike berühmt dafür war, unmäßige Mengen Fleisch zu verzehren. Er war auch Priester der Hera von Lakinia, der Schutzgöttin Krotons, ein führender Aristokrat der Stadt aus einer mächtigen Familie, und führte die Truppen Krotons 510 v. Chr. in dem berühmten Krieg gegen die Nachbarstadt Sybaris an. Dass er dabei ein Löwenfell und eine Keule trug, lässt eine unterliegende mythische Konfiguration

¹⁹⁷ von Fritz 1960; von Fritz 1963, c. 219-225, Burkert 1962, 187-202, Detienne 1972, 51-74.

¹⁹⁸ Iamblichos, VP 150, vgl. VP 108.

¹⁹⁹ Zu Milon siehe Modrzejewski 1932.

²⁰⁰ Eudoxos fr. 325 Lasserre bei Porphyrios, VP 7. Pythagoras assimiliert also den Opferkoch (*mageiros*), der Nutztiere opfert und zubereitet, dem Jäger, der Wildtiere tötet, und beide dem Mörder. Vgl. Ar. Ran. 1032, wo Orpheus die Menschen lehrt, sich der Morde (*phonoí*) zu enthalten.

erkennen, die gerade in Unteritalien von großer Bedeutung war: die Mythen von Herakles.²⁰¹ Dieser Heros war für seine *boulimia*, das Essen außergewöhnlicher Nahrungsmengen, berühmt.²⁰² Vor allem aber ist er eine Figur der kriegerischen Großtaten und verbunden mit den Arbeiten, die er auf Befehl des Delphischen Orakels vollbringen muss.

Der Krieg gegen die mächtige Nachbarstadt Sybaris endete mit deren Verwüstung und völliger Vernichtung.²⁰³ Danach ist im frühen 5. Jahrhundert anhand von Münzfunden ein Machtzuwachs Krotons dokumentiert. Antike Geschichtsschreiber kontrastieren die moralische Reformbewegung der Pythagoreer in Kroton mit dem orientalisierenden Luxus der Sybariten und schreiben den Sieg der Krotoniaten ihrer mit Pythagoras verbundenen moralischen Überlegenheit zu. Pythagoras soll die Krotoniaten, die nach einer vorigen Niederlage gegen die Stadt Lokri das Militärische vernachlässigt hätten, wieder zur Disziplin und zum militärischen Training zurückgebracht haben. Die Quellen behaupten auch, Pythagoras selbst hätte beim Ausbruch des Konflikts eine wichtige Rolle gespielt, indem er die Auslieferung einer Gruppe oppositioneller Aristokraten, die vor dem sybaritischen Tyrannen Telys nach Kroton geflohen waren, ablehnte.²⁰⁴ Die Pythagoreer erscheinen so in Politik und Krieg als Parteigänger einer lokalen Aristokratie. Zur Rechtfertigung ihrer Politik benutzen sie den Dualismus zwischen der Mühe (*ponos*) und dem Luxus (*tryphe*), der auch die soziale Unordnung ist. Es ist gerade Herakles, der Held der Arbeiten (*ponoi*) und des Krieges, der hier die Leitfigur darstellt. In den vier Reden, die Pythagoras nach Iamblichos bei seiner Ankunft in Kroton hält, spielt er einmal auf einen Mythos an, der Herakles direkt mit der Gründung der Stadt in Verbindung bringt.²⁰⁵ In seiner ersten Rede an die Jünglinge im Gymnasion deutet er dann die Herakles-Mythen so: „Weil Herakles euer Stammesheros ist, ihr Kolonisten, müsst ihr den Anordnungen der Eltern gerne gehorchen, denn ihr habt gehört, wie Herakles, der doch ein Gott war, sich einem anderen, der älter war als er, gefügt hat, die Arbeiten [ponous] durchgekämpft und schließlich als Siegesmal seiner Leistungen die Olympischen Spiele für seinen Vater Zeus gestiftet hat.“²⁰⁶ Die Konfiguration aus dem göttlichen Zeus und dem kriegerischen Heros Herakles, der durch seine Körperkraft die ihm auferlegten Arbeiten erfüllt, und

²⁰¹ Über die Rolle der Herakles-Mythen bei den Pythagoreern siehe Detienne 1960.

²⁰² Siehe dazu Loraux 1989, 151-153.

²⁰³ Diod. Sic. 12, 10.

²⁰⁴ Diod. Sic. 12, 9.

²⁰⁵ Iambl. VP 50.

²⁰⁶ Iambl. VP 40.

schließlich mit der Aufnahme in den Olymp belohnt wird, bietet über Pythagoras und Milon das Muster für die Beziehung zwischen einem inneren pythagoreischen Kreis, der sich in striktem Vegetarismus ganz der Annäherung an die Götter widmete, und einem äußeren Kreis der Politiker und Krieger. Diese müssen sich nur der Tiere enthalten, die dem Menschen am nächsten stehen, und in ihrem Kode einzig als „Fleisch“ zählen: der Pflugtiere. Wir können daher als Grundfigur pythagoreischer Politik die Unterordnung einer Gruppe aristokratischer Politiker und Krieger unter die Leitung eines inneren pythagoreischen Kreises unter dem Meister selbst festhalten, die mit einer Differenzierung zwischen partieller und totaler Opferablehnung einhergeht. In einer Art Arbeitsteilung ist strikte Gewaltvermeidung Sache des inneren Zirkels, der Krieg die des äußeren.

Einige Zeugnisse, die sich auf Pythagoreer des späten 5. und des 4. Jahrhunderts beziehen, eröffnen die Perspektive auf Krieg in einer anderen Weise: nämlich im Bau von Kriegsmaschinen.²⁰⁷ Gerade im griechischen Sizilien und Unteritalien bestand dafür Bedarf, da die griechischen Kolonien sich beständig in kriegerischen Konflikten mit „Barbaren“, seien es die ortsansässigen italischen Stämme oder die Katharger, befanden. Im Jahr 399 v. Chr. stellte der Tyrann Dionysios I. in Syrakus eine große Zahl von Mechanikern an, um in einem groß angelegten Rüstungsprogramm neue Kriegsmaschinen für den Einsatz gegen die Karthager zu entwerfen. Zwei Jahre später kamen die neuen Maschinen, „die erste kriegstüchtige Artillerie“ der Antike,²⁰⁸ bei der Belagerung von Motya zum Einsatz. Der Bau solcher Geschütze und Wurfmaschinen, die kriegsentscheidend sein konnten, war ein Hauptgebiet der antiken Mechanik und eine mit Mathematik verbundene Angelegenheit, was schon Hermann Diels dazu geführt hat, hier pythagoreischen Einfluss zu vermuten. In dieser Zeit gerade ist nun mit Archytas von Tarent noch einmal ein Pythagoreer in einer führenden politischen Stellung belegt, und zwischen Tarent und Syrakus haben freundschaftliche Beziehungen bestanden. Er wurde siebenmal zum *strategos* an der Spitze der Stadt gewählt, wozu die Verfassung geändert werden musste, die nur eine einjährige Amtszeit erlaubt hätte. Archytas war in der Antike nicht nur als großer Mathematiker und Musiktheoretiker, sondern auch wegen seiner praktischen Beschäftigung mit der Mechanik bekannt, und Vitruv erwähnt ihn als denjenigen,

²⁰⁷ Siehe hierzu Diels 1914, 18-24.

²⁰⁸ Ebd., 20.

der diese als eine mit Mathematik verbundene Wissenschaft begründet habe.²⁰⁹ In ihm vereinigt sich also eine pythagoreische Beschäftigung mit Mathematik, die, fern von platonischer reiner Kontemplation, mit praktischer Maschinenkonstruktion verbunden war, mit einer politischen Stellung. Auch Philolaos, dessen erhaltene Fragmente völlig philosophisch sind, wird von Vitruv zusammen mit Archytas unter die großen Mathematiker gezählt, die sich mit Mechanik beschäftigt haben.²¹⁰ Im letzten Drittel des 4. Jahrhunderts ist auch der Pythagoreer Zopyros von Tarent (oder Heraklea) belegt, der nach dem Kriegsschriftsteller Biton ein *gastraphetes* genanntes Geschütz konstruierte und für die unteritalische Stadt Cumae bei ihrer erfolglosen Verteidigung gegen die Sabellier, aber auch für das ionische Milet arbeitete.²¹¹ Unabhängig davon ist er als Autor eines orphischen Gedichts mit dem Titel *Krater*, und, nach einigen Quellen, auch zweier weiterer Gedichte mit den Titeln „Mantel“ und „Netz“ belegt.²¹² Es ergibt sich so das Bild einer aktiven Beteiligung von Pythagoreern an der Kriegsmaschinenkonstruktion, die einherging mit ihrer Beschäftigung mit Mathematik als der Fügung (*harmonia*) alles Seienden, und in dieser Verbindung liegt hier schon der Ansatz der modernen Technik. Wir können es als symbolisch ansehen, wenn die mit Vegetarismus verbundenen Pythagoreer so den Krieg der unteritalischen Griechen gegen die barbarischen Karthager unterstützten, denen gerade bei dieser Gelegenheit Menschenopfer unterstellt wurden.²¹³ Vitruv verlangt vom Architekten denn auch eine Kenntnis der Musik, der „mathematischen Verhältnisse der Töne“, also gerade der größten pythagoreischen Entdeckung, damit er „die Spannung bei Ballisten, Katapulten und Skorpionen richtig herstellen kann.“ Die Seile einer solchen Kriegsmaschine müssen gestimmt werden wie die Seiten der Leier, an der sich ohne solche Stimmung auch keine Harmonie einstellt.²¹⁴ Die Harmonie alles Seienden, auch der Ordnung der *polis*, das neue, gerechte pythagoreische Gesetz, geht nach außen einher mit der Harmonie der Kriegsmaschinen.

²⁰⁹ Vitruv. De arch. 7, Praef., 14.

²¹⁰ Vitruv. 1, 1, 17.

²¹¹ Für ein Portrait von Zopyros siehe Kingsley 1995, 143-160.

²¹² OF T 223. Nach der Rekonstruktion Kingsleys ist das von Zopyros verfasste orphische Gedicht *Krater* Vorbild für den Jenseitsmythos in Platons *Phaidon* gewesen.

²¹³ Theophr. fr. 586 Fortenbaugh, Diod. Sic. 13, 86, 3, Plut. De sera 6.

²¹⁴ Vitruv. 1, 1, 8.

2.5. Phantasmen des Ursprungs

Soll er [Pythagoras] doch auch nur an dem
Altare Apollons, des Erzeugers, in Delos
seine Andacht verrichtet haben, der *hinter*
dem Gehörnten steht, weil man auf demsel-
ben nur Weizen und Gerste und Opferkuchen
niederlegte ohne Feuer und ohne ein Opfertier
zu schlachten [...].²¹⁵

Wir haben in den ersten Abschnitten dieses Kapitels das Opfer als eine rituelle Handlung interpretiert, die ein System symbolischer Differenzierungen impliziert. Der Opferakt muss beständig wiederholt werden, um in dieser Wiederholung das vom symbolischen Gesetz getragene System der Differenzierungen zwischen Menschen, Tieren und Göttern zu konstituieren und zu bekräftigen. Das Opfer abzulehnen trifft dieses System daher im Zentrum. Marcel Detienne hat nun zwei grundlegende Weisen seiner Ablehnung unterschieden: die Transgression nach unten, in Richtung der Tiere, und nach oben, in Richtung der Götter.²¹⁶ Dionysiker und Kyniker weisen das Gesetz zurück, indem sie es direkt verletzen und rohes Fleisch anstelle des gebratenen bzw. gekochten Opferfleisches essen oder direkt Kannibalismus propagieren. Sie greifen das System der Differenzierungen durch eine Überschreitung der Grenze zwischen Menschen und Tieren an. Detienne sieht symmetrisch dazu die vegetarische Haltung der Pythagoreer und Orphiker, die durch Verweigerung des Tieropfers eine Annäherung an die Götter anstreben, die im offiziellen System untersagt ist. Ohne zu bestreiten, dass beide Bewegungen sich im Protest treffen, muss allerdings die unterschiedliche Logik der vegetarischen Gegenposition hervorgehoben werden: sie affirmiert das Verbot ganz und greift das Gesetz von innen an, indem sie ihm vorwirft, durch die von ihm geforderten Handlungen zu seiner performativen Bestätigung gerade das hervorzubringen, was es verbietet: den Kannibalismus. So klagt Empedokles die gesetzestreu opfernden Bürger der Stadtstaaten an: „Wollt ihr nicht aufhören mit dem mißtönenden Morden? Seht ihr denn nicht, wie ihr einander zerfleischt in Unbedachtheit des Sinnes?“²¹⁷ Dem Gesetz folgend Opferfleisch zu essen, heißt das Gesetz zu

²¹⁵ Diog. Laert. 8, 13, Hervorhebung von mir, B. P.

²¹⁶ Detienne 1977.

²¹⁷ Empedokles, DK 31, B 136, Übersetzung Diels-Kranz.

verletzen, das sich so selbst aufhebt. Die Haltung wird in einem anderen Fragment noch zugespitzt: wie bei Atreus und Thyestes entspricht das Opfer dem inzestuösen Kannibalismus. „Und ihn, der die Gestalt gewandelt hat, seinen eigenen Sohn hebt der Vater empor, schlachtet [sphatzei] ihn und spricht auch noch ein Gebet dazu, der arge Tor! Sie aber sind verstört, die den Flehenden opfern wollen; doch jener taub gegen seine Rufe rüstet, nachdem er ihn schlachtete, damit im Hause ein böses Mahl. Ebenso ergreift seinen Vater der Sohn und ihre Mutter die Kinder, entreißen ihnen das Leben und schlingen das eigene Fleisch hinunter.“²¹⁸ Die entlarvende Geste trifft hier direkt in das Zentrum der Beziehungen, die die Einschreibung in die Verwandtschaftsordnung und die Regeln des Essens verbinden. Das Gesetz der Verwandtschaft und der Nahrungsordnung enthält nach dieser Position einen Widerspruch, der es selbst zerstört. Pythagoreer und Orphiker negieren also nicht einfach transgressiv das Gesetz durch Überschreitungshandlungen, sondern versuchen es durch seine Selbstanwendung zu subvertieren.

Denn vom Opferakt haben wir gesehen: *the deal is rotten*. Die hesiodeische Geschichte seines Ursprungs, die Erzählung der Machinationen des göttlichen „confidence man“ Zeus, der seinen trickreichen Mitspieler Prometheus am Ende doch übertrumpft – dies alles plaudert offen aus, dass die im Tieropfer fokussierte symbolische Ordnung im Kern gänzlich betrügerisch ist. Die orphische und pythagoreische Anklage deckt den Betrug auf und weist auf die offene Spalte hin. Entscheidend ist nun, dass sie ihre Position nur aufrechterhalten kann, indem sie ein anderes, nicht-betrügerisches Gesetz annimmt, das die Fuge der Gegensätze besser zu schließen scheint, als dies die offizielle Religion vermag. Dieses neue Gesetz liegt *hinter* der Aufrichtung des alten und bezieht sich auf einen ursprünglichen Zustand *vor* dieser Aufrichtung. Die Rückkehr in diesen Ursprungszustand ist das Hauptcharakteristikum des Programms der Pythagoreer und Orphiker. Wir wollen die Konsequenzen und die Problematik dieses Lösungsversuchs im Folgenden ausführen. Zunächst soll die Vorstellung eines Goldenen Zeitalters mit ihren deutlichen Spannungen untersucht werden. Danach soll anhand einer Gegenüberstellung zwischen der hesiodeischen Theogonie und den orphischen Theogonien und pythagoreischen Kosmologien erläutert werden, wie die Dissidenten mit den traditionellen Vorstellungen operieren, um sich gegen sie zu wenden. Die unterschiedlichen Ursprungsvorstellungen und Kosmosstrukturen lassen sich hier direkt miteinander konfrontieren. Abschließend

²¹⁸ Empedokles, DK 31, B 137. Man vergleiche auch das Bohnenverbot: „Es ist dasselbe, Bohnen zu essen, wie die Köpfe der Eltern.“ (Heraclid. Pont. fr. 41 Wehrli)

wollen wir einen ersten Ausblick auf die eschatologischen Konsequenzen des Rückkehrbestrebens geben.

Die oben analysierte Erzählung von der Aufrichtung des Gesetzes hatte das Phantasma eines Zustandes hervorgebracht, der „vor dem Gesetz“ läge: das Goldene Zeitalter vor der Trennung von Göttern und Menschen, dem Einschnitt, der mit der Institution des Opfers durch Prometheus vollzogen wurde.²¹⁹ Mit diesem Zustand ist ein Leben ohne das System der Differenzen von Menschen, Tieren und Göttern, ohne Staat und Gesetz, ohne Ackerbau und landwirtschaftliche Arbeit, ohne Tod im eigentlichen Sinne und schließlich auch ohne die Geschlechterdifferenz vorgestellt. Es ist eine Annäherung an diesen vorgestellten Zustand der Einheit, die im Vegetarismus der Pythagoreer und Orphiker angestrebt wird. Hesiod gibt eine ausführliche Beschreibung dieses Zustands in seinem Mythos von den Weltaltern, wo er das Goldene Zeitalter unter der Herrschaft des Kronos ansiedelt: „Golden war das Geschlecht der schwachen Menschen, das anfangs / schufen die Ewigen, die im Olymp die Paläste bewohnen. / Dieses geschah, da Kronos den Himmel als König beherrschte.“²²⁰ Wir haben oben bereits erwähnt, dass diese Menschen dann von Hesiod als den Göttern gleichend und als „Freunde der seligen Götter“ bezeichnet werden, und auf die Annäherung des Todes an den Schlaf hingewiesen. Zugleich ist dieses Zeitalter mit einer keinen Mangel kennenden Nahrungsfülle, und natürlich auch ohne Ackerbau, vorgestellt. „Alles, was gut ist, / fiel ihnen zu. Es trugen die nahrungsspendenden Fluren / ganz von allein einen üppigen, vollen Ertrag. [...]“²²¹ Bei Hesiod, konform mit seiner Affirmation des Opfers und der offiziellen Religion, ist das Goldene Zeitalter an dieser Stelle allerdings völlig getrennt von der Existenz der heutigen Menschen; zwischen diesen Menschen (wie denen der drei folgenden Zeitalter) und den heutigen besteht keine Kontinuität.²²² In der von orphisch-pythagoreischer Eschatologie beeinflussten Zweiten Olympischen Ode Pindars werden dann die Inseln der Seligen un-

²¹⁹ Zum Begriff des Goldenen Zeitalters vgl. Gatz 1967.

²²⁰ Op. 109-111, die Fortsetzung wurde oben, 2.3, zitiert.

²²¹ Op. 116-118.

²²² Jean-Pierre Vernant hat den Akzent auf diese Diskontinuität gelegt und den Mythos von den Zeitaltern als Ausfaltung des für die „Werke und Tage“ zentralen Gegensatzes von *dike* und *hybris* in einer dreiteiligen Struktur gelesen, die der Einteilung in Könige, Krieger und Bauern entspricht. Siehe dazu Vernant 1985, 17-106.

ter die Herrschaft des Kronos gestellt.²²³ Waren diese von Hesiod – ohne Beziehung zu Kronos – noch einem Teil der gestorbenen Heroen des vierten Zeitalters vorbehalten, das ebenso wie das goldene vom heutigen getrennt ist, stellen sie bei Pindar dagegen einen jenseitigen Ort dar, der auch in der heutigen Zeit einzelnen heroisierten Menschen nach ihrem Tod erreichbar ist.²²⁴ Die Verschiebung scheint hier nur gering, ist aber entscheidend. Die grundlegende Negation der Opfertrennung ist die Tischgemeinschaft von Göttern und Menschen, die sich, wie bereits erwähnt, ebenfalls in einer hesiodeischen Schilderung des Goldenen Zeitalters findet, aber in pythagoreischen Kreisen wiederum eschatologisch verwendet wird. Empedokles liefert die drastischste Formulierung. Er schreibt über jene Menschen, denen es gelingt, dem Zyklus der Seelenwanderung zu entkommen: „Zuletzt aber werden sie Seher und Sänger und Ärzte und Fürsten der irdischen Menschen, woraus sie emporwachsen als Götter, an Ehren reichste, den anderen Unsterblichen Herdgenossen, Tischgefährten, menschlicher Leiden unteilhaft, unverwundlich.“²²⁵ Hier ist also buchstäblich von Gottwerdung die Rede. Aber auch die Pythagoristen der Mittleren Komödie erhoffen sich die Tischgemeinschaft mit den Göttern als jenseitigen Lohn für ihre besondere Lebensführung.²²⁶ Schließlich gehört zum Bild des Goldenen Zeitalters bei Pindar der Duft von Gewürzen, ein Merkmal, das sich auch bei Empedokles wieder findet, der es explizit mit dem Tieropfer kontrastiert: „Diese suchen sie freilich mit frommen Weihgaben zu versöhnen, mit gemalten Tieren und köstlich duftenden Salben, mit Opferspenden von lauterer Myrrhe und duftendem Weihrauch, und Weihgüsse rotblonden Honigs auf den Boden schüttend. Doch mit lauterem Stierblut wurde kein Altar benetzt, sondern dies war unter den Menschen größte Befleckung, Leben zu entreißen und edle Glieder hineinzuschlingen.“²²⁷ An die Stelle des Tieropfers tritt das unblutige Opfer von Gewürzen, die im traditionellen Tieropfer der Vermittlung mit den Göttern dienen, und zusammen mit dem Rauch der verbrannten Knochen ihren Anteil ausmachen. Auch Pythagoras wird diese Opferpraxis zugeschrieben. Solche Opfer darzubringen, die Vermittlung durch Gewürze abzulösen von der traditionell mit ihr ver-

²²³ Pind. Ol. 2, 61-80. Auch den in die „Werke und Tage“ interpolierten Versen 173a-c liegt diese Vorstellung zugrunde. Die Pythagoreer haben sich mit den Inseln der Seligen beschäftigt, wie eines der *akusmata* zeigt: „Was sind die Inseln der Seligen? Sonne und Mond.“ (Iambl. VP 82)

²²⁴ Vgl. Pind. fr. 111.

²²⁵ Empedokles DK 31, B 146, 147; die Hesiod-Stelle (fr. 1 M.-W.) wurde oben, 2.3., zitiert.

²²⁶ Burkert 1962, 192-194.

²²⁷ Pind. fr. 107, Empedokles B 128.

bundenen Vermittlung durch ein Opfertier, bedeutet wiederum, die trennende Vermittlung zugunsten einer Vereinigung zu negieren.²²⁸

Die idyllisch erscheinende Vorstellung des Goldenen Zeitalters ist jedoch, wenn man das mythische Ensemble betrachtet, dem sie entstammt, mit einer tiefen Zweideutigkeit behaftet, auf die Marcel Detienne und Pierre Vidal-Naquet hingewiesen haben.²²⁹ Denn die Negation der Differenz zwischen Menschen und Göttern bedeutet auch die Negation der mit ihr zusammenhängenden Differenz zwischen Menschen und Tieren. Das vorgestellte Zeitalter vor der Einziehung dieser Differenzierungen ist daher ebenso gut das Zeitalter der Bestialität und der – wie wir gesehen haben, von Zeus durch seinen Nomos untersagten – Allelophagie. Frühestes Beispiel dafür sind die Menschen fressenden Kyklopen der Odyssee. Eine kondensierte Formulierung der Zweideutigkeit ist die Kritik des Historikers Ephoros von Kyme aus dem 4. Jahrhundert an Herodots Beschreibung von „Menschenfressern“ (*androphagoi*) als Nachbarn der Skythen. Bei Herodot sind diese das Kannibalismusverbot verletzenden Barbaren, wie eigentlich alle Barbaren, Randfiguren, Figuren des Tierischen, die dennoch (gerade eben noch) als Menschen gezählt werden.²³⁰ Ihre Randständigkeit wird von Herodot auf das äußerste betont: sie leben hinter einer unbewohnten Einöde am äußersten Rand der bewohnten Welt. „Hinter ihnen aber ist dann wirklich nur noch Wüste, und soviel wir wissen, gibt es dort keine Menschen mehr.“²³¹ Sie kennen weder Gerechtigkeit (*dike*) noch Gesetz (*nomos*).²³² Ephoros dagegen schreibt, „die Lebensweise der übrigen Skythen sowohl als besonders der Sauromaten sei ungleich, denn die einen seien so roh, dass sie selbst Menschen verzehrten, die anderen aber enthielten sich sogar der übrigen lebenden Geschöpfe.“²³³ Er fährt fort, die Konzentration auf die „Menschenfresser“ von Seiten der bisherigen Historiker zu kritisieren und die vegetarischen Skythen als Idealbild gerecht lebender Menschen herauszustellen. Wie Vidal-Naquet herausstellt, liegt hinter dieser versuchten Zweiteilung der Randzone einfach die mythische Zweideutigkeit des vor-gesetzlichen Zustands. „Der Vegetarier ist

²²⁸ Wir werden die Rolle der Gewürze im pythagoreischen Nahrungscodex unter 2.7 genauer behandeln.

²²⁹ Am ausführlichsten wird diese Thematik behandelt in dem Aufsatz von Pierre Vidal-Naquet, „Der platonische Mythos des Politikos und die Zweideutigkeiten des goldenen Zeitalters und der Geschichte“ (Vidal-Naquet 1981, 233-247), aber siehe auch „Religiöse und mythische Bedeutung des Bodens und des Opfers in der Odyssee“, ebd., 33-51, und Detienne 1977.

²³⁰ Man vgl. die oben, 2.2, zitierte Bemerkung Giorgio Agambens.

²³¹ Hdt. 4, 18.

²³² Hdt. 4, 106. Außerdem sind sie Nomaden im Kontrast zu den noch ackerbautreibenden Skythen. Bereits bei diesen handelt es sich um Barbaren, die den griechischen Opfercode einer radikalen Deformation unterwerfen. Siehe dazu Hartog 1979.

²³³ Ephoros FGH 70 F 42 bei Strabon, Geographia 7, 3, 9.

ebenso unmenschlich wie der Kannibale.“²³⁴ Der Vereindeutigungsversuch des Ephoros und sein Lob der Gerechtigkeit der vegetarischen Skythen im Kontrast zu den rechtlosen „Menschenfressern“ des Herodot stimmt dann mit der orphisch-pythagoreischen Ersetzung des Gesetzes des Opfers durch ein besseres überein.

Besagte Zweideutigkeit, die den Versuch der Etablierung einer besseren vegetarischen Ordnung in der Identifikation mit dem Leben des Goldenen Zeitalters heimsucht, zeigt sich aber konzentriert an der Figur des Kronos, die ihm als Herrscher zugeordnet ist.²³⁵ Sicherlich rührt die Vorstellung der Herrschaft des Kronos über das Goldene Zeitalter von einem Rückgang hinter die durch Zeus repräsentierten Weltordnung der dritten, olympischen Göttergeneration her, der in logischer Folge zur zweiten Generation der Titanen unter Kronos, dem Vater des Zeus, führt. Kronos vertritt aber bei Hesiod ein notwendiges, aber negativ besetztes Durchgangsstadium innerhalb des theogonischen Dreischritts, der von den Mächten des Ursprungs in der ersten zur Errichtung der gerechten und dauerhaften Herrschaft des Zeus in der dritten Generation führt. Hesiod charakterisiert Kronos (wie auch Homer) mit dem Beiwort *agkylometes*: er ist der Gott einer krummen *metis*, einer verschlagenen listigen Intelligenz.²³⁶ Vor allem ist der Kronos der Theogonie der erste König des Kosmos, der erste Inhaber von Souveränität, und als dieser Urheber der Souveränität innerhalb der genetischen Erzählung mit dem Frevel behaftet, der mit der Gewalt von Herrschaft einhergeht. Deshalb muss er in der Titanomachie, dem Krieg der von Zeus geführten Olympier mit der zweiten Generation der Titanen, besiegt werden und im Tartaros verschwinden. Schließlich – und damit zusammenhängend – ist Kronos der Gott, der in einer berühmten Episode der Theogonie seine eigenen Kinder verschlingt. Mit diesen Akten des inzestuösen Kannibalismus haben wir einen weiten Abstand von dem Herrscher über ein Paradies erreicht. Eine antike Überlieferungslinie sprach dann auch von Menschenopfern, die Kronos, sei es in der Vorzeit, die also das genaue Gegenteil eines vegetarischen Goldenen Zeitalters gewesen wäre, oder, wie es der Logik des Systems entspricht, von Barbaren, vor allem den Phöniziern, dargebracht worden seien.

²³⁴ Vidal-Naquet 1981, 42.

²³⁵ Zur Vorstellung des Goldenen Zeitalters unter Kronos vgl. auch Gatz 1967, 114-128.

²³⁶ Theog. 18, 168, siehe auch den Kommentar von M. L. West (West 1966, 158). Das gleiche Adjektiv wird auf Prometheus angewendet. Für die im Folgenden behandelten Souveränitätsmythen der Theogonie vgl. insgesamt Detienne, Vernant 1974, 59-125.

Orphik und Pythagoreismus sind an diesem Punkt nicht stehen geblieben. Es ist bezeichnend, dass Empedokles eine Herrschaft des Kronos über das Goldene Zeitalter explizit ablehnt und es statt dessen mit Aphrodite (Kypris) verbindet.²³⁷ Auch die orphischen Fragmente unterstellen das Goldene Zeitalter nicht Kronos; ihm wird ein Silbernes Zeitalter zugeordnet. Die Neukonfiguration der Orphik ist weitaus radikaler als eine einfache Rückkehr zur vorigen Göttergeneration, denn sie bedeutet eine grundlegende Umordnung des hesiodeischen Systems, die seinen gesamten Aufbau betrifft, also den Ursprungszustand, den Endzustand und den Prozess, um vom Anfang zum Ende zu gelangen. Schon in der Antike selbst hat Aristoteles sich dem in Rede stehenden Problem genähert, als er in der Metaphysik ausführt: „Die alten Dichter äußern sich insofern ähnlich, als sie die Königsherrschaft und das Weltregiment nicht den ersten [Mächten] zuschreiben, etwa der Nacht und dem Himmel oder dem Chaos oder dem Okeanos, sondern dem Zeus; indes ergibt sich diese Ansicht bei diesen Dichtern aus dem Wechsel der Weltherrschaft [...]“. ²³⁸ Wie Jean-Pierre Vernant betont hat, ²³⁹ sind die hesiodeischen Urpotenzen Mächte eines chaotischen Exzesses, aus dem sich erst in einer dreiteiligen, linearen Stufenfolge die differenzierte olympische Weltordnung entwickelt. Die orphischen Theogonien führen eine Umwertung des Anfangs von einem derartigen Exzess zur Fülle einer Einheit durch und affirmieren eine Rückkehr zum Anfang und eine neue Weltentstehung als Schöpfung. Damit verbunden ist eine neue Auffassung des Status des Menschen in der Weltordnung und eine bereits angedeutete Eschatologie. Wir wollen zunächst den Kontrast zwischen den beiden theogonischen Modellen ausführen, bevor wir eine Skizze der eschatologischen Konsequenzen versuchen.

Wir haben bereits vorweggenommen, dass die hesiodeische Theogonie die Struktur der gerechten Weltordnung des kosmischen Souveräns Zeus darstellt und sie rechtfertigt, indem sie ihre Entstehung erzählt. Auf die erste Generation der kosmischen Urpotenzen folgt die zweite der Titanen unter Kronos, dessen Aufrichtung einer souveränen Herrschaft mit einem Frevel verbunden ist. Weil dieser Frevel allein Kronos zugeschrieben wird, kann Hesiod die Herrschaft seines Nachfolgers Zeus als Lösung der von ihm gestellten Problematik der Souveränität und als Verbindung von Gewalt und Recht darstel-

²³⁷ Empedokles DK 31, B 128. Abgelehnt wird die Herrschaft des Zeus, des Kronos – wir haben die Gründe dieser Ablehnung wohl plausibel gemacht – und des Poseidon. Kann man bei letzterem an die Kyklopen der Odyssee mit ihrer besonderen Beziehung zu diesem Gott denken? Empedokles würde sich also von einer derartigen kannibalischen Repräsentation des Goldenen Zeitalters distanzieren.

²³⁸ Arist. Metaph. 1091b4.

²³⁹ Vernant 1989.

len. Die frevelhafte listige Tat (*dolos*) des Kronos, des Gottes mit der krummen planenden Intelligenz (*metis*), ist die Kastration seines Vaters Uranos (Himmel), die zur Trennung von Himmel und Erde und zur Entstehung eines differenzierten Universums unter einem Herrschergott führt. Anders als in der späteren Zusammenfassung Apollodors gab es anfänglich keinen solchen Herrscher, als sich in der ersten Generation aus den ersten Urpotenzen des Chaos, der Gaia und des Eros zunächst das Paar aus Gaia und Uranos, Erde und Himmel, entwickelt hatte. Uranos ist ein von der weiblichen Gaia allein hervorgebrachtes männliches Double, das sie in einem kosmischen Kopulationsakt ihr genau entsprechend überdeckt. Daraus entstehen die zwölf Titanen, die zweite Göttergeneration, deren jüngstes Mitglied Kronos ist. Diese bleiben aber im Inneren der Gaia verborgen; Uranos verhindert zunächst, dass sie ans Licht treten und Eigenständigkeit gewinnen können. Die Kastration beendet diesen Zustand, der zunächst keine weitere Ausdifferenzierung erlaubte und in einer vollkommen scheinenden Komplementarität der Urpotenzen stecken zu bleiben drohte. Sie entfernt Uranos und Gaia dauerhaft voneinander, macht sie zu festen Orten, Wohnsitzen der in der Erzählung folgenden göttlichen Wesen, und sie schafft damit eine permanente Lücke im Inneren des Kosmos: den Abstand von Himmel und Erde. Aus dem abgeschnittenen Phallus des Uranos aber, der vor der Trennung die Kopula zwischen Himmel und Erde bildete, entsteht Aphrodite, die Göttin des Begehrens selbst, das es erst jetzt im eigentlichen Sinn geben kann, mit ihren Begleitern Eros und Himeros.

Der (notwendige) Frevel, der mit dem Akt der Differenzierung und der Instituierung von Herrschaft verbunden war, wird den Göttern der zweiten Generation in ihre Namen selbst eingeschrieben: „Aber die anderen Kinder, die er doch selber einst zeugte, / nannte ihr Vater, der riesige Uranos, schmähend ‚Titanen‘; / sagte, die hätten frevelnd sich angespannt [titainontas] und die große / Untat verübt; für die wird Buße [tisis] fordern die Zukunft.“²⁴⁰ So notwendig also die Kastration in der hesiodeischen Erzählung ist, so notwendig ist auch der Fluch, den Uranos wegen dieses Frevels über seinen Sohn verhängt und der sich durch Zeus erfüllt. Die Erfüllung des Fluchs ist die Ablösung der Herrschaft des Kronos durch Zeus, wiederum sein jüngstes Kind. Er kann die Herrschaft übernehmen, die Kronos geschaffen hat, und sie auf Dauer stellen, da die Buße für den Frevel

²⁴⁰ Theog. 207-210, vgl. auch M. L. West (West 1966, 225f.). Nebenbei bemerkt zeigt diese Stelle, dass allegorische und etymologisierende Mytheninterpretation nichts ist, das den griechischen Mythen von außen zugefügt würde, sondern dass der Mythos selbst bereits etymologisiert.

nun bezahlt zu sein scheint. Für den inauguralen Akt des Kronos mag das gelten, aber was ist mit Zeus selbst? Das Problem ist gestellt, ob nicht jeder Souverän eine Rechnung zu begleichen hat und dies nur geschehen kann, indem er die Souveränität an einen Sohn abtritt. In der Tat bleibt bei Hesiod und auch im Prometheus-Drama des Aischylos das Thema eines Umsturzes der Ordnung des Zeus im Raum. Diese Problematik und eine Lösung artikuliert Hesiod in zwei Souveränitätsmythen, und es ist charakteristisch, dass diese beiden Mythen, nachdem der Gründungsakt der Souveränität ein Akt der Kastration war, nun um Akte der Einverleibung zentriert sind. Der erste Mythos erzählt von der Ablösung des Kronos, die dieser zu verhindern sucht, indem er seine Kinder verschlingt, und der zweite von der Einverleibung der Göttin Metis durch Zeus, mit dem diesem es gelingt, seine Ablösung durch einen Nachfolger zu verhindern.

Die Einverleibung der Kinder des Kronos, der Olympier, wird von Hesiod mit dem Begehren des Kronos motiviert, seine Ablösung durch einen Sohn zu verhindern. Problem der Herrschaftsordnung ist nach der erfolgten Trennung der Geschlechter wiederum die weibliche Produktivität des Gebärens, die jetzt im Unterschied zur ersten Generation freigesetzt ist, und die der Herrschergott unter Kontrolle zu bringen versucht. Nicole Loraux hat herausgestellt, dass das gleiche Wort *nedus* (Bauch) für den Ort im Körper der Kronosgattin Rhea verwendet wird, aus dem heraus die Kinder ans Licht treten, wie für den Ort im Körper des Kronos, an den die verschlungenen Kinder gelangen. Kronos kehrt die Produktivität Rheas um durch die Einverleibung der hervorgebrachten Kinder, die Gefräßigkeit des Herrschergottes antwortet der Gebärfähigkeit seiner Gattin.²⁴¹ Es gelingt ihm aber nicht, den weiblichen Ursprung der Kinder einzuholen, er verschlingt sie, nachdem sie geboren sind, und es ist dieser Spalt zwischen Gebären und Verschlingen, der ihm zum Verhängnis wird. Das Verschlingen des jüngsten Sohns Zeus misslingt Kronos, denn Rhea setzt ihm, ihn überlistend, statt dessen einen Stein vor, so dass Zeus heranwachsen und Kronos schließlich durch eine *techne* (Apollodor spricht von der Verabreichung eines *pharmakons* der Göttin Metis) dazu zwingen kann, die verschlungenen Kinder wieder zu erbrechen.

Korrespondierendes Gegenstück ist die Episode des Verschlingens der Metis durch Zeus, Hesiod erzählt sie an einer Schlüsselstelle der Theogonie, nach dem Ende der Kämpfe

²⁴¹ Loraux 1989, 152. Geburt der Olympier aus dem *nedus* der Rhea: Theog. 460, Einverleibung in den *nedus* des Kronos: Theog. 487. Siehe auch oben, 2.3, über das Wort *gaster*.

der Olympier mit den Titanen und dem Ungeheuer Typhon²⁴², als Zeus mit Unterstützung der Ursprungsmacht der Gaia von den olympischen Göttern zum Souverän erklärt wird. Es folgt ein Katalog seiner Verbindungen mit Göttinnen und der daraus entstehenden Kinder, der das hesiodeische Pantheon vervollständigt. An erster Stelle steht die Ehe mit der Göttin Metis, der List selbst²⁴³: „Metis, die klügste unter den Göttern und sterblichen Menschen.“ Von ihr soll nach der Göttin Athene als zweites Kind ein Sohn geboren werden, der Zeus als Herrscher ablösen soll. Zeus wartet nun gar nicht erst die Geburt seiner Kinder ab, sondern es gelingt ihm, die Göttin der Täuschung selber zu täuschen und sie sich einzuverleiben. Im Gegensatz zur plumpen List des Kronos, bereits geborene Kinder zu verschlingen, um die Permanenz der eigenen Herrschaft zu sichern, geht Zeus dem Problem auf den Grund, verschlingt die Mutter und eignet sich die weibliche Fähigkeit der Metis an. Zeus triumphiert, indem er sich nicht auf die Kontrolle der Produkte beschränkt, sondern ihm die Kontrolle weiblicher Produktivität selbst gelingt, ohne dass er dabei seine Männlichkeit verlieren würde. Die Technik- und Kriegsgöttin Athene kann er als Mann folglich aus seinem Kopf gebären. Die Herrschaft des Zeus ist mit dieser Bemächtigung des Weiblichen gesichert: er ist jetzt selbst ganz *metis*, der Gott der *metis* und der Souveränität, an der Spitze der von ihm repräsentierten olympischen Ordnung.

Vergleichen wir nun diese Ursprungserzählung mit den orphischen Theogonien.²⁴⁴ Die Orphik erweitert die drei hesiodeischen Generationen zu sechs, von denen zwei noch vor denen des Hesiod liegen. Die erste Generation ist nicht mehr verbunden mit einer Überfülle der chaotischen Mächte Uranos und Gaia, die durch Kastration und Trennung begrenzt werden muss, sondern sie besteht aus dem orphischen Urgott Protogonos, dem Erstgeborenen, auch Phanes, der Strahlende, genannt. Ihm, nicht Kronos, untersteht auch das Goldene Zeitalter in den orphischen Texten.²⁴⁵ Im Unterschied zum System der Differenzierungen bei Hesiod, in dem jeder Gott seinen Anteil zugemessen bekommt und

²⁴² Typhon, der anstrebt, König über Menschen und Götter zu werden (Theog. 837, man vgl. mit Theog. 506, bezogen auf Zeus) ist der Souverän als Untier, das indifferent zwischen dem Status als Gott und Tier oszilliert (Theog. 830-835). Er ist so die indifferenzierende, unmäßige, die Ordnung überschreitende Gestalt der Souveränität, der bestialische Doppelgänger des göttlichen Souveräns Zeus, und es ist konsequent, dass Zeus ihn in seinem letzten Kampf vor der definitiven Aufrichtung seiner ordnungsgemäßen Herrschaft besiegen muss. Der Untier-Souverän wird exorziert und in den Tartarus geworfen. Zur Gestalt des Typhon und seinen Verbindungen zum Chaos vgl. Detienne, Vernant 1974, 115ff.

²⁴³ Sie entspricht dem Substantiv *metis*, dessen Rolle im griechischen Denken Marcel Detienne und Jean-Pierre Vernant ihr soeben zitiertes Buch gewidmet haben.

²⁴⁴ Hierzu siehe Detienne, Vernant 1974, 127-166, West 1983.

²⁴⁵ OF 140-142, 225. Vgl. Gatz 1967, 52f.

der Kosmos im Zuge der Darstellung immer differenzierter wird, gibt es in den orphischen Mythen keine derartige lineare Bewegung vom Chaos zur Ordnung. In charakteristischer Weise überschreitet der orphische Phanes-Protogonos gerade die Differenzierungen, die von der Tradition gesetzt sind, und es wird ihm eine ganze Reihe verschiedener Götternamen zugesprochen: Metis, Erikepaios, Eros, Bromios (Dionysos), schließlich, wie wir sehen werden, sogar Zeus. In der gleichen Weise besitzt er auch Tierköpfe von vier verschiedenen Arten, überschreitet so noch die zentrale Differenzierung von Gott und Tier, aber auch die der Tierarten,²⁴⁶ und er hat zwei Augenpaare, die es ihm erlauben, nach allen Seiten zu sehen. Vor allem aber handelt es sich um einen bisexuellen (*diphyes*) Gott, der die Sexualorgane beider Geschlechter besitzt und dadurch in der Lage ist, mit sich selbst zu kopulieren. Sind die Götter bei Homer und Hesiod geschlechtlich bestimmt, so überschreitet der orphische Urgott die Geschlechterdifferenz und stellt das Phantasma einer Einheit in der Komplementarität der Geschlechter auf. Der hesiodeische Mythos erzählt schon vor der Trennung von Göttern und Menschen durch Prometheus eine Geschichte der Trennung und Ausdifferenzierung der göttlichen Mächte, die mit der Einsetzung korrespondierender Vermittlungsinstanzen einhergeht. In ihm ist zentral die durch die Kastration des Uranos entstandene kosmische Kluft, die gleichzeitig die Kluft zwischen Männlichem und Weiblichem ist, und das dadurch hervorgerufene Begehren. Ebenso stellt er die Frau als Supplement des Mannes und Figur der Trennung von Göttern und Menschen / Männern dar. Der orphische Mythos erzählt dagegen von der Vereinigung der Geschlechter in der höheren Einheit einer sich ergänzenden Komplementarität. Das konflikthafte männliche Bestreben nach Aneignung einer unkontrollierbaren weiblichen Produktivität scheint verschwunden. Phanes hat die Qualitäten des Protogonos und des Eros. Das heißt, er vereinigt gerade die bei Hesiod getrennten Seiten des ersten Gliedes einer Folge, der kosmischen Urpotenz, und des die Folge regierenden Gesetzes in sich. Er ist nicht nur der Strahlende oder Erscheinende, die Einheit des Ursprungs, sondern er ist auch der, der erscheinen lässt und selbst für alle (außer Nyx, der Nacht) unsichtbar bleibt, und in dieser Funktion mit Eros identisch. Er hat aber auch die Qualität der Metis, der vorausschauenden Intelligenz, der Polymorphie: die vollkommene Einheit des Ursprungs scheint selbst schon die Differenziertheit in sich zu tragen. Ein orphisches Fragment formuliert es so: „Der erhabene *daimon*, Metis, die den

²⁴⁶ Bei Hesiod ist dies gerade ein Zeichen des Monsters Typhon, des indifferenzierenden Widersachers gegen die Weltordnung des Zeus.

ruhmvollen Samen der Götter trägt, und die die Seligen auf dem Gipfel des Olymp Phanes, den Erstgeborenen nannten.“²⁴⁷ Die Entstehung der Welt ist keine differenzierende Entwicklung wie bei Hesiod, sondern eine Schöpfung. Schließlich schreiben die Rhapsodien Phanes die Königsherrschaft zu und zeigen auch in diesem Punkt die Gegenführung zu Hesiod: es muss nicht vom Ursprung der Souveränität erzählt werden, es gibt keine primäre Gewalt auf dem Grund der herrschenden Ordnung, sondern die strahlende, alles umfassende Souveränität war immer schon da, und alle Gewalt ist ihr gegenüber nur sekundär.²⁴⁸

Walter Burkert hat die Bisexualität des Phanes mit der pythagoreischen Lehre von der Eins, die gerade und ungerade zugleich sei, zusammengebracht und so darauf hingewiesen, wie die pythagoreische Arithmetik der Geschlechterdifferenz sich an die orphische Theogonie anschließt.²⁴⁹ Er hat auch auf die Kugelgestalt hingewiesen, die Phanes in einem der orphischen Fragmente zugeschrieben wird.²⁵⁰ Diese Kugelform als geometrische Gestalt der vollkommenen Einheit wird eine zentrale Figur des antiken Denkens werden. Die Pythagoreer haben Kugel und Kreis besonders ausgezeichnet; zu ihrer Lehre gehörte der Satz, „[u]nter den Figuren sei von den stereometrischen die schönste die Kugel, von den Flächen der Kreis.“²⁵¹ Bevor wir den Kreis behandeln, sollen weitere Beispiele für die Bedeutung der Kugel gegeben werden. Auch Empedokles knüpft bei den orphischen Mythen an, wenn er den Ursprungszustand als *Sphairos* fasst, und es ist ein direkter Bezug zu vermuten, der die orphische Repräsentation der Einheit noch überbietet: „Da breiten sich nicht von einem Rücken zwei Arme aus noch sind da Füße oder schnelle Knie oder zeugende Glieder, sondern es war ein *Sphairos*, von allen Seiten sich selber gleich.“ Ein anderes Fragment lautet: „Doch der war von allen Seiten gleich und überall endlos, der kugelförmige *Sphairos*, der sich der ringsum herrschenden Einsamkeit freute.“ Zu direkt anthropomorphe Vorstellungen werden hier abgelehnt, aber durchaus konform mit der Orphik ein Zustand ursprünglicher Einheit als Sichselbstgleichheit und als Kugel repräsentiert. Sie steht unter der Herrschaft der Liebe (*philia*) und des pythagoreischen Zentralbegriffs der Harmonie: „So liegt in dem festen Verlies der Harmonie der

²⁴⁷ OF 85.

²⁴⁸ Phanes kann die Souveränität so auch gewaltlos an seine Tochter Nyx (Nacht) weitergeben.

²⁴⁹ Burkert 1962, 34, Burkert 1968, 106.

²⁵⁰ OF 55, 56, Burkert 1968, 108.

²⁵¹ Diog. Laert. 8, 35.

kugelförmige Sphairos gebannt, der sich der ringsum herrschenden Einsamkeit freut.²⁵² Auch Parmenides fasst das Sein als Kugel.²⁵³ Eine berühmte Stelle der antiken Literatur greift die Vorstellung ironisch auf: die Rede des Aristophanes in Platons Symposion, die sich von der theogonischen Ursprungserzählung wieder auf die Erde der Menschen begibt.²⁵⁴ Nach dieser Erzählung waren die ursprünglichen Menschen wiederum kugelförmig, hatten vier Arme und Beine, und wurden später von Zeus in zwei Teile zerschnitten. Die heutigen Menschen sind also unvollständig und suchen ihren korrespondierenden Partner, um die Ganzheit ihres Ursprungs wiederzuerlangen. Eros, das Begehren, ist nach dieser Auffassung Begehren nach der verlorenen ursprünglichen Ganzheit.

Die Bedeutung der Gestalt ursprünglicher Einheit wird in den orphischen Mythen erst deutlich im zentralen Motiv einer Zurücknahme der Differenzierungen in einer Rückkehr zum Ursprung. Dieser Höhepunkt der orphischen Kontrafaktur der mythischen Tradition ist die Umschrift, die der Episode des Verschlingens der Metis widerfährt. Die zentrale Frage der Orphiker „Wie werden alle Dinge eines sein, doch jedes verschieden?“²⁵⁵ erhält ihre Antwort dadurch, dass Zeus Phanes-Metis sich einverleibt und in diesem Akt alle Differenzierungen wieder in die Einheit zurückführt. Aus der Aneignung des Weiblichen, die die Stellung des Herrschergottes an der Spitze der kosmischen Hierarchie stabilisiert, wird in konsequenter Weiterführung die Identifikation mit dem Ursprung und gleichzeitig mit dem gesamten Kosmos. Der Ursprung verliert dabei jedoch die Qualität des Weiblichen und nimmt eine indifferente Zweigeschlechtlichkeit an. Es heißt von Zeus: „Dann, indem er Erikepaios den Erstgeborenen verschlang, / hatte er den Körper aller Dinge in seinem Bauch, / und mischte in seine eigenen Glieder die Macht und Stärke des Gottes. / Deshalb gelangte zusammen mit ihm alles dazu, wieder in Zeus zu sein, / die breite Luft und der hohe Glanz des Himmels, / das unerschöpfliche Meer und der ruhmreiche Sitz der Erde, / der große Okeanos und die tiefsten Tartara der Erde, / Flüsse und grenzenloses Meer und alles andere, / und alle unsterblichen seligen Götter und Göttinnen, / alles, das gewesen war und alles, das sein wird, / wurde eines und wuchs zusammen im Bauch des Zeus.“²⁵⁶ Mit diesem Akt der Einverleibung schließt Zeus, das Endprodukt des kosmischen Prozesses, sich mit dem Ursprung zusammen und biegt die-

²⁵² Empedokles, DK 31, B 29, 28, 27.

²⁵³ Parmenides, DK 28, B 8.

²⁵⁴ Pl. Symp. 189c-193e.

²⁵⁵ OF 165.

²⁵⁶ OF 167.

sen Prozess zu einem Zyklus um, in dem alles, was aus der ursprünglichen Einheit stammt, wieder in sie zurückkehrt. Das Ende schließt sich mit dem Anfang zusammen. „Zeus wurde zuerst geboren, Zeus wurde zuletzt geboren, Herr des Blitzstrahls, / Zeus ist das Haupt, Zeus die Mitte, aus Zeus kommt alles zum Ende“.²⁵⁷ In einem scheinbaren Paradox kehrt damit aber keineswegs Ruhe ein, sondern die Rückkehr zum Ursprung verbindet sich mit der „zweiten Schöpfung“ des Zeus. Der hesiodeische Herrschergott ist zum Schöpfergott geworden, der sich der Qualität der *metis* bedient, um das Universum neu zu schaffen.

Dazu gehört auch die Erschaffung der Menschen, mitsamt des Frevels, mit dem sie behaftet sind, aber auch der Möglichkeit ihrer Erlösung durch den Erlösergott Dionysos. Mit diesem ist in der sechsten Generation die Rückkehr zum Ursprung vollendet, denn Dionysos ist einer der Namen des ursprünglichen Gottes Phanes oder Protogonos. Aber es kommt zu einer Neuinszenierung des Dramas auf der Ebene menschlicher Existenz. Der mit der Erschaffung der Menschen verbundene Mythos von Dionysos und den Titanen behandelt wiederum Einverleibung. Er stellt den Skandal der Tötung eines Gottes in einer Parodie des traditionellen Tieropfers dar.²⁵⁸ Das Kind Dionysos wird von den Titanen abgelenkt, überfallen, in Stücke zerteilt, gebraten und gekocht und schließlich gegessen. An die Stelle des Opfertiers ist hier der Gott getreten, und die Titanen, die sonst nichts mehr mit den hesiodeischen Titanen gemeinsam haben, sind doch, ebenso wie diese, die Götter, die einen Frevel begangen haben. Zeus bestraft sie mit seinem Blitzstrahl und erschafft aus ihrem Rauch die Menschen, wogegen Dionysos aus seinem Herz, dem einzigen Körperteil, das die Titanen nicht gegessen haben, wieder belebt wird. Ihre Abstammung von den Titanen ist es, die die Menschen von Anfang an mit einem Frevel behaftet. Der Frevel ist verbunden mit der Institution des Opfers, das in diesem Mythos in einer polemischen Umkehrung seines Systems entlarvt wird. Aber gerade Dionysos, der zum Objekt des pervertierten Opfers wurde, ist es, der die Menschen von ihrem „titanischen“ Frevel wieder befreien kann. Hier ist der Anknüpfungspunkt der orphischen Eschatologie. Im Kontrast zum verbreiteteren Mythos der Abkunft des Dionysos von einer menschlichen Mutter, Semele, ist in den orphischen Mythen die Mutter des Dionysos

²⁵⁷ OF 168. Die zweite, zentrale Zeile findet sich auch im Derveni-Papyrus, und ist damit für das 5. Jahrhundert gesichert.

²⁵⁸ Siehe hierzu die ausführliche Analyse von Marcel Detienne (Detienne 1977).

die Todesgöttin Persephone, die mit ihm gemeinsam Reinigungszeremonien eingesetzt hat.

Denn die Rückkehr zum Ursprung, das Schließen des Kreises, und die Schönheit der vollkommenen Kreis- und Kugelform – diese fundamentalen Phantasmen der Orphiker und Pythagoreer sind verbunden mit einem schlichten Begehren, das in einem Satz klar heraustritt, den der den Pythagoreern verbundene Naturphilosoph Alkmaion formuliert hat: „Die Menschen vergehen darum, weil sie nicht die Kraft haben, den Anfang an das Ende anzuknüpfen.“²⁵⁹ Der pseudo-aristotelische Kontext des Fragments gibt wieder, dass den Himmelskörpern diese Verbindung gerade gelingt, weil sie Kreisbahnen beschreiben. So, wie er überliefert ist, spricht der Satz des Alkmaion von der Sterblichkeit und sagt nicht, ob es Menschen gelingen könnte, ebenfalls Ende und Anfang zu verbinden, wie Zeus es im Makrokosmos gelang, als er „Anfang, Mitte und Ende“ der Welt in sich vereinigte. Gerade dies haben nun Pythagoreer und Orphiker affirmiert, und die von ihnen proklamierte Annäherung an die Götter gelangt in der Eschatologie zu ihrem Abschluss, in der Vorstellung der Unsterblichkeit als Kehrseite des titanischen Frevels. Die besondere Gestalt, die diese Vorstellung bei Pythagoreern und Orphikern annimmt, ist nun wiederum die eines Kreislaufs, aber des Kreislaufs einer schlechten Unendlichkeit der Wiedergeburten, und einer Äquivalenz von Verbrechen und Strafe, aus dem denen Erlösung versprochen ist, die Persephone den anfänglichen Frevel völlig abzahlen. In der Wiederholung der Wiedergeburten scheitert der Versuch beständig, Ende und Anfang zu verbinden, der nur dem gelingt, der den Zyklus in sich einbegreifen kann, wie Zeus, und sich so über ihn erhebt. „Dem leidbeschwerten, mühevollen Kreis bin ich entflohen, / mit schnellen Füßen habe ich den ersehnten Siegeskranz errungen,“ steht auf einem Goldblättchen aus Thurioi, das fortfährt: „ich stürze zu den Brüsten Despoinas [d. h. Persephones], Königin der Unterwelt.“ Darauf antwortet, wohl als ein Zuruf, der Satz „Ein Gott wirst du sein statt ein Mensch!“²⁶⁰ Der Tote folgt dem Modell des Dionysos, des Sohnes der Persephone, und wird so selbst göttlich. Das Ende mit dem Anfang zu verbinden, heißt so, von den „drei für den Mann unvermeidlichen Beziehungen zum Weibe“, die Freud in seinem Aufsatz „Das Motiv der Kästchenwahl“ angesetzt hat, den

²⁵⁹ Alkmaion, DK 24, B 2.

²⁶⁰ Goldblättchen A 1, Zuntz 1971, 301. Die Deutung der dritten Zeile des Zitats ist umstritten, siehe dazu Kingsley 1995, 267f.

Positionen der Mutter, der Geliebten, und der Todesgöttin, die letzte mit der ersten kurz-zuschließen.²⁶¹

2.6. Eine Theorie zur Gründungsstruktur

Die bisher im Nahrungscode und daran anschließend im mythisch-philosophischen System der Pythagoreer und Orphiker aufgedeckten Strukturen sollen nun in Beziehung zur Freud'schen Todestriebtheorie gesetzt werden, um die Bedeutung des Bestrebens einer „Rückkehr zum Ursprung“ zu erhellen.²⁶² Die Freud'sche Theorie setzt im Begriff des Todestribs eine Tendenz der Psyche an, in einen ursprünglichen anorganischen Zustand zurückzukehren. Das Zusammenspiel der beiden fundamentalen Triebarten des Todestribs und der Sexualtriebe in Form fortwährender Aufschübe bestimmt dann allen menschlichen Lebensvollzug. Die hier versuchte Lektüre soll diesen Todestrieb als das notwendige und gewaltbehaftete Bestreben lesen, sein eigener Ursprung zu sein, als das Selbstgründungsbegehren aller Metaphysik und aller Kultur, wie es auch Sartre in „Das Sein und das Nichts“ herausgestellt hat.

In „Jenseits des Lustprinzips“ stellt Freud dem von ihm bis dahin nur verwendeten Paar von Lust- und Realitätsprinzip²⁶³ die Annahme eines Todestribs gegenüber, die das von ihm in verschiedenen Umständen konstatierte Phänomen eines Wiederholungszwangs, also der fortwährenden Wiederholung auch Unlust bereitender Handlungen, erklären soll. Das Realitätsprinzip bildet in der Freud'schen Triebtheorie keinen wirklichen Gegensatz zum Lustprinzip, da im Gegenteil in ihm notwendig immer auch das Lustprinzip enthalten ist. Denn durch das Realitätsprinzip wird eine Befriedigung auf kürzestem Wege verhindert, um über einen Umweg die Befriedigung in der Realität schließlich zu erlangen. Die Außenwelt legt Bedingungen auf, die bewirken, dass die Suche nach Befriedigung aufgeschoben wird. In seinem Ansatz beeinflusst von der Theorie Fechners²⁶⁴ führt Freud in „Jenseits des Lustprinzips“ zunächst ein Konstanzprinzip ein. Darunter ist das Bestreben des „psychophysischen Apparats“ vorzustellen, die in ihm vorhandene Erregungs-

²⁶¹ Freud 1913b, 37.

²⁶² Freud 1920, 1924.

²⁶³ Freud 1911.

²⁶⁴ Die Fechnersche Theorie von 1873 läuft darauf hinaus, dass Lust oder Unlust mit Stabilitäts- und Instabilitätsverhältnissen in psychophysischer Beziehung gedacht werden. Auf Stabilität gerichtete psychophysische Bewegung bedeutet demnach Lustgewinn, während von Stabilität abweichende Unlust zur Folge hat (Freud 1920, 4ff.).

quantität konstant möglichst niedrig zu halten. Von diesem Konstanzprinzip leitet Freud dann das Lustprinzip ab, wobei er sich bereits wieder von Fechner entfernt. Denn obwohl es eine starke Tendenz hin zum Lustprinzip gibt, existieren in der Psyche auch gewisse Kräfte, die sich dieser Tendenz widersetzen, so dass das Ergebnis nicht immer der Lusttendenz entsprechen kann. Es sind diese „gewissen Kräfte“, die bereits den Todestrieb andeuten. Dieser ist dann definiert als „ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen das Belebte unter dem Einflusse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte.“²⁶⁵ Die Triebe sind demnach nicht innovativ, sondern konservativ. Der sich über das Lustprinzip hinwegsetzende Wiederholungszwang leitet sich direkt aus dieser grundlegenden Eigenschaft der Triebe ab. Freud lässt nun diesen konservativen Charakter die Grenze des Lebens überschreiten. Ziel allen Lebens ist damit nicht ein bisher nie erreichter Zustand, sondern die Rückkehr in den zeitlich früheren Zustand des Anorganischen: „[...] so können wir nur sagen: Das Ziel allen Lebens ist der Tod.“²⁶⁶ In diesem unvorstellbaren Grund des Anorganischen bedarf es der Setzung einer ersten Differenz, um das Leben in Gang zu setzen – von diesem unvorstellbaren (nicht widerspruchsfrei repräsentierbaren) Vorgang kann Freud nur erzählen (etwa in Art eines „wissenschaftlichen Mythos“, als den er seine Erzählung vom Urvatermord bezeichnet).²⁶⁷ „Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. [...] Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren.“²⁶⁸ Die bereits als triebhafte Spannung gefasste, das Leben ausmachende Differenz bezieht sich auf sich selbst, um sich in einem unmöglichen Unternehmen durchzustreichen, und produziert so neue Differenzen, bis der so generierte selbstreferentielle Prozess in einem gleicherweise eigentlich unvorstellbaren Ereignis wieder zusammenbricht. In dem Aufsatz „Das ökonomische Problem des Masochismus“ tritt in diesem unmöglichen Urzustand des rein auf sich selbst gerichteten Todestribs, des mit dem „primären Masochismus“ zusammenfallenden „Ursadismus“,²⁶⁹ der aufschiebende, Differenzen setzende Lebenstrieb Eros hinzu, indem er einen Teil der Destruktionspotentiale vom Ich weg zum

²⁶⁵ Ebd., 38.

²⁶⁶ Ebd., 40.

²⁶⁷ Freud 1921, 151.

²⁶⁸ Freud 1920, 40.

²⁶⁹ Ebd., 59, Freud 1924, 377.

Außenobjekt hin ableitet. „Die Libido trifft in (vielzelligen) Lebewesen auf den dort herrschenden Todes- oder Destruktionstrieb, welcher dies Zellenwesen zersetzen und jeden einzelnen Elementarorganismus in den Zustand der anorganischen Stabilität (wenn diese auch nur relativ sein mag) überführen möchte. Sie hat die Aufgabe, diesen destruirenden Trieb unschädlich zu machen, und entledigt sich ihrer, indem sie ihn zum großen Teil und bald mit Hilfe eines besonderen Organsystems, der Muskulatur, nach außen ableitet, gegen die Objekte der Außenwelt richtet.“²⁷⁰ Der Aufschub dieses ursprünglichen Triebs, der unmittelbare Todesaufschub als Werk des Eros, ist als Umwandlung in den „ursprünglichen Sadismus“²⁷¹ der entscheidende Einschnitt. Dieser erste Umweg zum Tod,²⁷² die Umwendung des „Ursadismus“ in den „ursprünglichen Sadismus“, ist die fundamentale von Freud herausgestellte Bewegung. Die beiden Grundtriebe erreichen ihre Ziele nur mit Hilfe des jeweils anderen. Der Selbsterhaltungstrieb, der erotischer Natur ist, braucht die Aggression, um seine Absichten durchzusetzen; Eros wehrt sich gegen den Todestrieb mit Hilfe von Sadismusakten. Der ursprüngliche Sadismus stellt sich so als Abwehr und Umwendung des Sterblichkeitsvollzugs in Gewalt dar. Leistung des Lebenstrieb Eros ist in provisorischer Weise die Umwendung des Todessogs in Leben, in Kultur.

Die Beziehung zwischen Eros und – dem erst postfreudianisch so genannten – Thanatos ist das Bemerkenswerte an dieser Theorie: Der Todestrieb verläuft kontinuierlich und vollkommen zielgerichtet, während sich die Eros-Aufschübe permanent wiederholen müssen; sie haben als einziges Ziel, den Tod, als Endpunkt des Todestrieb, hinauszuzögern, indem sie versuchen, immer kompliziertere Umwege zu diesem Endpunkt einzuführen. Sie haben kein vom Todestrieb unabhängiges triebhaftes Streben; sie bewegen sich nicht in eine Richtung nach vorwärts, sondern „krebse“ vor und zurück, vom Todestrieb selbst der Wiederholung unterworfen. Eros ist Zusammensetzung und Unterbrechung des Triebstrebens. Dabei speisen sich aber seine Unterbrechungsleistungen paradoxerweise aus derselben Energie wie der Todestrieb: aus der Libido. Nicht nur der Todestrieb, sondern das Gesamtgebilde ist folglich konservativ, insofern Eros im Dienste des Todestrieb steht, sogar sich erst aus ihm ableitet und alles darauf hinausläuft, einen angenommenen Urzustand – wenn auch über Umwege – wieder zu erlangen. Ein Teil des

²⁷⁰ Freud 1924, 376.

²⁷¹ Freud 1920, 58.

²⁷² Ebd., 41.

im ursprünglichen Sadismus nach außen gedrängten Destruktionspotentials tritt aber wieder unmittelbar in den Dienst der (psychoanalytisch erweiterten) Sexualfunktion als wesentlicher Eros-Leistung. Dieser Eros-Einschub führt auf die Ebene des Lebensvollzugs (in all seinen Aspekten) in Form des „eigentlichen Sadismus“. Freud schreibt über den Destruktionstrieb: „Ein Anteil dieses Triebes wird direkt in den Dienst der Sexualfunktion gestellt, wo er Wichtiges zu leisten hat. Dies ist der eigentliche Sadismus.“ Die von der Psychoanalyse beschriebene Entwicklungsgeschichte der Libido wird erst auf der Grundlage des heraus gedrängten Todestribs möglich. Die Sexualtriebe bahnen sich ihren Weg schließlich zum Objekt hin. Eros legiert sich auf dieser Stufe mit ihm untergeordneten Anteilen des Todestribs. Es gilt also, dass „eine sehr ausgiebige, in ihren Verhältnissen variable Vermischung und Verquickung der beiden Triebarten zustande kommt, so daß wir überhaupt nicht mit reinen Todes- und Lebenstrieben, sondern nur mit verschiedenwertigen Vermengungen derselben rechnen sollten.“²⁷³ Die gesamte psychoanalytische Theorie der erweiterten Sexualität lässt sich hier einfügen, und die Folge der Rollen, in denen die universelle Mitwirkung der subsidiären Todestriebkomponenten sich manifestiert, reicht von der für uns hier besonders wichtigen oralen Vernichtung von Objekten durch Einverleibung (Essen, Verzehr) über den Analsadismus bis zur Funktion innerhalb der genitalen Sexualität, dem Geschlechtsakt, bei dem das Sexualobjekt bis zu einem erforderlichen Grad bewältigt werden muss. Nun ist es naheliegend, umgekehrt den derart innig mit dem Todestrieb verbundenen Eros als Lustanreiz und –beglaubigung der Gewaltakte des ursprünglichen Sadismus anzusehen.²⁷⁴ Diese bis hierher erfolgte Lebensleistung kann schließlich kollabieren. Freud spricht hier von „Sadismus als Perversion“, ²⁷⁵ der in der psychiatrischen Literatur als Pathologiefall beschrieben wird. Es handelt sich hierbei um den Zusammenbruch der instabilen Bändigung des Todestribs im beschriebenen „eigentlichen Sadismus“, um offene Gewalt, die sich nicht länger verschließen kann oder will. Der „Sadismus als Perversion“ hat sich von Eros getrennt, um sich wieder direkt in den Dienst des Todestribs zu stellen im Rückschritt einer (partiellen) Entmischung der beiden Triebarten.

²⁷³ Freud 1924, 376.

²⁷⁴ Vgl. Heinz 1990, 109.

²⁷⁵ Freud 1923, 270.

Um fortzufahren und die Verbindung zur Vegetarismus- und Gewaltthematik zu erhellen, ist es nötig, den Status der skizzierten Theorie präziser zu bestimmen und sie vor allem gegen den Freud'schen pseudo-wissenschaftlichen Biologismus abzugrenzen, zumal Freuds Streben nach Verwissenschaftlichung, sein Versuch, sich in den naturwissenschaftlichen Diskurs einzureihen, nie so verzweifelt und vergeblich wirkt wie hier. Die Biologie versagt die Unterstützung bei der Begründung der Konstruktion des Seelischen, was Freud aber nicht von seiner „Hypothese“ abbringen kann.²⁷⁶ Es ist an dieser Stelle ein Wechsel auf die Ebene des Repräsentationsvermögens zu vollziehen. Die Todestriebtheorie situiert sich – mit Heidegger formuliert – so nicht auf einer ontischen, sondern auf der existenzial-ontologischen Ebene des In-der-Welt-seins oder des Verhältnisses von Mensch und Sein. Der Schritt vom Ursadismus zum ursprünglichen Sadismus kann nicht nur keineswegs auf eine Angelegenheit des speziellen Organsystems der Muskulatur²⁷⁷ eingeschränkt werden, sondern er ist überhaupt auf der Ebene einer Abfuhr durch Organsysteme nicht beschreibbar, da er nicht weniger „bewirkt“ als dass „überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts“. Der ursprüngliche Sadismus ist zu identifizieren mit dem Repräsentationsvermögen, das die ontologische Konstitution von Welt erst ermöglicht.²⁷⁸ Im Unterschied zur Metaphysik „fundiert“ die Todestriebtheorie dieses also im Gewaltakt der Umwendung des Ursadismus, der „Urverwerfung / Urverdrängung des korruptiblen Menschenkörpers.“²⁷⁹ Alles, was wir tun, ist Ableistung dieses ursprünglichen Sadismus (der prinzipiell jederzeit zum Sadismus als Perversion zusammenbrechen kann). Das gesamte menschliche Sein, das sich im Vollzug des Repräsentationsvermögens manifestiert, tritt genau hier hervor: Wahrnehmen, Denken, Fühlen, Handeln, usw.

Die Freud'schen Todes- und Lebenstribe können nun nicht länger als biologische Instinkte angesehen werden. Denn der Mensch besitzt keine rein biologischen Instinkte und Bedürfnisse, sondern befindet sich immer schon in der Ordnung der Repräsentation oder der Ordnung des Begehrens. Wenn dann versucht wird, die Konstitution des Repräsentations-

²⁷⁶ Vgl. auch den Kommentar Jean Laplanches: „Eine Hypothese stellt alles in Frage – wenn man es eine Hypothese nennen will: Sie wird ohne Absicherung hingestellt, mit Argumenten jeglicher Ordnung, die oft sogar aus Gebieten stammen, die außerhalb der psychoanalytischen Erfahrung liegen, mit Anleihen bei Biologie, Philosophie und Mythologie. So kommt es zu Brüchen im Fortschreiten des Argumentierens; Einzelheiten einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung werden hartnäckig ausgebreitet und dann im Stich gelassen – nach der Art eines Spielers, der, weil er kein Glück hat, plötzlich den Spieltisch umwirft.“ (Laplanche 1970, 162)

²⁷⁷ Freud 1924, 376.

²⁷⁸ „Demnach wäre [...] der ursprüngliche Sadismus das Repräsentationsvermögen“ (Heinz 1990, 109).

²⁷⁹ Ebd., 252.

tionsvermögens selbst als biologische Genese zu beschreiben, kommt es zu derart paradoxen Gebilden wie den Freud'schen „Ursprungs-Erzählungen“.²⁸⁰

Mit dem Sadismusvokabular will Freud ausdrücklich darauf hinweisen, dass alles, was wir kulturell leisten, eine Angelegenheit von Gewalt ist, was auf die Hypothek unserer Sterblichkeit zurückfällt. In diesem Sinne ist jeder Wunsch nach Gewaltfreiheit, das Anliegen des Vegetariers eingeschlossen, illusorisch, insofern es aller Kulturarbeit zuwiderläuft. In dieser der Todestriebtheorie immanenten Anmahnung der seins- bzw. kulturnotwendigen Gewalt dürfte auch die Ursache für die allgemeine Ablehnung der Todestriebtheorie seitens der orthodoxen Psychoanalyse liegen, die dieses Konzept als „Ausrutscher“ des alten, schwerkranken Freud abtut, um es nicht in die Analyse integrieren zu müssen. „Heilung“, verstanden als Rückerstattung eines einmal gewesenen heilen Zustands, scheint angesichts des Todestribs ein Sisypheosakt zu sein. Andererseits bezeugen Widerstände gegen Veränderungen und Fortschritte, am Ende gegen eine „Heilung“ durch die Analyse,²⁸¹ gerade die Macht des Todestribs.

Zwar hat Freud eine Triebdualität von Eros und Todestrieb angenommen,²⁸² aber in der nun erreichten Form der Theorie kann Eros nicht als antagonistischer Trieb verstanden werden. Eros – so sollte verdeutlicht werden – ist gar kein Trieb im eigentlichen Sinne, sondern Aufschub des einzig vorhandenen Triebs, des Todestribs, dessen Macht er sich schließlich beugen muss. Der Dualismus hypostasiert den reinen Aufschub zum selbständigen, auch unabhängig denkbaren substantiellen Gegenpol. Es gibt also keinen Anlass, bezüglich des Lebens- und Todestribs ein komplementäres, antagonistisches oder symmetrisches Verhältnis anzunehmen. Deleuze bemerkt vielmehr, dass der Todestrieb „[...] gänzlich mit der Desexualisierung des Eros verschmilzt, mit der Bildung jener neutralen und verschiebbaren Energie, von der Freud spricht. Diese tritt nicht in den Dienst von Thanatos, sondern konstituiert ihn: Es besteht zwischen Eros und Thanatos keine analytische, d. h. bereits in ein und derselben Synthese gegebene Differenz, in einer

²⁸⁰ Die Todestriebtheorie wirft die Frage nach dem Status der Psychoanalyse im Verhältnis zur Wissenschaft in besonders drastischer Weise auf. Es ist zu fragen, ob ein Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nicht die in der Todestriebtheorie vorgenommene Aufdeckung tendenziell wieder verdeckend rückgängig macht, wie es partiell bei Freud und nach-freudianisch in der weitgehenden „Bereinigung“ der Psychoanalyse von diesem un-wissenschaftlichen Theorieelement zu konstatieren ist. Jedes Streben von Wissenschaft nach reiner Selbstgründung arbeitet jedenfalls einer Aufdeckung der eigenen Todestriebfundiertheit genau entgegen.

²⁸¹ Freud 1937, 85.

²⁸² Freud 1920, 57.

Synthese, die alle beide vereinigte oder alternieren ließe.“²⁸³ In der vielmehr untrennbaren Einheit von Leben und Tod bleibt keine Möglichkeit, ein reines, vom Tod nicht tangiertes Leben zu unterstellen. Reines, aufschubloses Leben würde vielmehr als Ziel des Todestribs mit dem Tod selbst zusammenfallen. Auch Derrida hat betont, dass „das Setzen der reinen Gegenwart, ohne Verlust, [...] mit derjenigen des absoluten Verlustes, des Todes, verschmilzt.“²⁸⁴ Die Libidoökonomie in der Todestriebtheorie, die Ökonomie eines „unbegrenzt[en] und endlich[en]“ Aufschubs,²⁸⁵ ist gekennzeichnet durch einen fortwährenden entropischen „irreduzible[n] Verschleiß von Energie“, der bis zur „rückhaltlosen Verausgabung“²⁸⁶ des Todes reicht. In Bataille-Derrida’schen Termini handelt es sich um eine „allgemeine“ im Gegensatz zu jener „beschränkten“ Ökonomie, die auf dem Grundsatz einer verlustlosen Speicherung des Sinns beruht.²⁸⁷

Es wäre deshalb vermessen, dem Todestrieb irgendetwas Adäquates entgegenhalten zu wollen. Das einzige, was dem Todestrieb in einem gewissen Sinn entgegengesetzt werden kann, ist seine Anerkennung, die ihrerseits im System der Sadismen verbleibt. Dennoch ist das ganze Gebilde der Todestriebtheorie implizit auf unterschiedlichen Ebenen durch Gegensatzpaare gekennzeichnet: zum einen auf der Ebene eines Lust- und Realitätsprinzips, von An- und Abwesenheit, zum anderen auf der von Bewusstem und Unbewusstem und schließlich auf der von Gründung und Grundlosigkeit.

Gleichwohl zeigt die Analyse des Fort-Da-Spiels, das für Freud der Anlass zur Entdeckung der Todestriebtheorie war, die paradoxe Struktur dieses Denkmusters. Freud behandelt verschiedene Fälle eines Wiederholungszwangs, so die traumatischen Neurosen, in denen gerade das unlustvolle traumatische Erlebnis zwanghaft in den Träumen des Betroffenen wiederkehrt. Ganz allgemein zeigt sich dieses Phänomen in der Übertragungsbeziehung, die den Analysanden zur Wiederholung kindlicher Erlebnisse nötigt. Diese Wiederholung ist nicht restlos durch Erinnerungsarbeit zu ersetzen. Das ausführlichste Beispiel ist das von Freud beobachtete Spiel eines eineinhalbjährigen Jungen. Lacan hat mehrmals auf dieses Fort-Da-Spiel zurückgegriffen, um damit seine These, das Unbewusste sei wie eine Sprache strukturiert, zu stützen. Der von Freud beschriebene Junge wiederholte permanent das Verschwinden und Wiederrückholen seines Spiel-

²⁸³ Deleuze 1997, 151.

²⁸⁴ Derrida 1968a, 49.

²⁸⁵ Heinz 1990, 248.

²⁸⁶ Derrida 1968a, 48.

²⁸⁷ Vgl. hierzu Derrida 1967b.

zeugs und kommentierte dies jeweils mit den Lauten eines langen, melancholischen *o-o-o* (gedeutet als *fort*) und eines prägnanten, erfreuten *da*. Dasselbe Spiel wiederholte der kleine Junge später auch mit seinem eigenen Spiegelbild und kommentierte dies mit *Bebi* – *o-o-o-o*. Der Vorgang spielte sich immer wieder während der Abwesenheit der Mutter ab. Das Fortgehen der Mutter muss daher für den Kleinen mit Unlust verbunden gewesen sein, doch gerade dann – meint Freud – sei es doch verwunderlich, dass er diesen Akt im Spiel immer wiederhole. Zunächst deutet Freud dieses Verhalten als Ausdruck eines Ra-
cheimpulses gegen die Mutter nach dem Motto: „Ja geh’ nur fort, ich brauch’ dich sowieso nicht, ich schick’ dich sogar selber weg“.²⁸⁸ Im Spiel verschaffe sich das Kind die Abfuhr seiner enttäuschenden Eindrücke, um sich in seiner tatsächlichen Hilflosigkeit darüber hinwegzusetzen.

Die Bedeutung der Sprache an dieser Stelle wird von Lacan explizit thematisiert. In der elementaren Wiederholung der zwei Phoneme „o“ und „a“ eignet sich das Kind das Sprachsystem an, das laut Saussure aus solchen Differenzen besteht. Durch die Sprache – als Umweg der Symbolisierung – eröffnet es sich so die Möglichkeit, sich der Unmittelbarkeit der Verlustsituation, der es ausgeliefert ist, zu entziehen. Die Sprache schafft die Möglichkeit, sich von der Macht der Dinge, der realen Existenz der seienden Dinge, zu entfernen. In der Negation der realen Ebene (im Verschwindenlassen des Objekts) erschließt sich die symbolische Ebene, auf der Anwesenheit und Abwesenheit nicht mehr bloß isoliert einander gegenüberstehen, sondern sich vielmehr aufeinander beziehen, indem sie bezeichnet werden, indem das anwesende Zeichen auf die abwesende Sache verweist. „Durch das Wort, das bereits eine Anwesenheit darstellt, die auf Abwesenheit gründet, erhält in einem besonderen Augenblick die Abwesenheit selbst einen Namen.“²⁸⁹ Der Gewaltcharakter dieser Umwendung wird von Lacan betont, verbunden mit der ursprünglichen Entfremdung von jedem biologischen, auf ein festes, es befriedigendes Ziel gerichteten Bedürfnis hin zum prinzipiell unendlichen Begehren, wie es sich im Wiederholungszwang zeigt. „Das Symbol stellt sich so zunächst als Mord der Sache dar, und dieser Tod konstituiert im Subjekt die Verewigung seines Begehrens.“²⁹⁰

Bei aller Gewalt steht der Tod im Dienst des Lebens, insofern er der Grund ist für *Eros* als seins-eröffnendes Moment. Selber ist er aber grundlos. Hier lohnt sich ein Exkurs zur

²⁸⁸ Freud 1920, 14.

²⁸⁹ Lacan 1953, 116.

²⁹⁰ Ebd., 166.

Sartre'schen Theorie der Unterscheidung des *en-soi* (An-sich) und des *pour-soi* (Für-sich). Der Grund kommt immer durch das Für-sich, das Bewusstsein, in die Welt. Die Verursachung seiner selbst macht, in der Sartre'schen Terminologie, das Sein des Für-sich aus. „Für uns verweist dagegen das Erscheinen des Für-sich oder [das] absolute Ereignis auf ein Bemühen eines An-sich, *sich* zu begründen; es entspricht einem Versuch des Seins, die Kontingenz seines Seins aufzuheben; aber dieser Versuch führt zur Nichtung des An-sich, weil das An-sich nicht *sich* begründen kann, ohne das *Sich* oder den reflexiven und nichtenden Verweis in die absolute Identität seines Seins einzuführen und ohne sich daher in *Für-sich* zu vermindern.“²⁹¹ Das An-sich kann sich also nicht selbst gründen, nur sich selbst (und damit seinen Grund) vernichten. Das Für-sich wiederum kann nie seine Anwesenheit gründen, sondern jeweils nur sein Bewusst-Sein (als seine Existenz). Immer bleibt ein Teil des An-sich im Für-sich als dessen Seinsgrund.²⁹² Das Für-sich begehrt aber nichts mehr, als selbst zum An-sich zu werden, es sich wie Zeus Metis einzuverleiben, es zu verschlingen, um auf diese Weise des Bewusstseins der Selbstsetzung inne zu werden. Für dieses (metaphysische) Begehren steht der Todestrieb: er skizziert das menschliche Bemühen, durch gewaltsame Produktion kultureller Güter die Vergänglichkeit zu überwinden, um der eigenen Sterblichkeit Herr zu werden. Der Tod des Todestriebes, *sowohl* Ursprung *als auch* Ziel des Lebens, entspricht dem An-sich. Der Todestrieb legt den Akzent auf das als metaphysischer Akt zu verstehende Bestreben des Bewusstseins, zu verhindern, dass sich das Für-sich in Kontinuität mit dem An-sich auflöst, vielmehr beansprucht das Für-sich „[f]ür das Für-sich als solches [...] das An-sich-sein.“²⁹³ Gelänge dieser Akt, wäre das Für-sich göttlich. Da diese Totalität aber immer scheitern wird, ist das Bewusstsein per definitionem Mangel an Sein. Sartre fährt fort: „Und ist Gott nicht sowohl ein Sein, das ist, was es ist, insofern es ganz Positivität und Grund der Welt ist – als auch ein Sein, das nicht das ist, was es ist, und das das ist, was es nicht ist, insofern es Bewußtsein von sich und notwendiger Grund seiner selbst ist? Die menschliche-Realität leidet in ihrem Sein, weil sie zum Sein auftaucht als dauernd heimgesucht von einer Totalität, die sie ist, ohne sie sein zu können, da sie gerade das An-sich nicht erreichen könnte, ohne sich als Für-sich zu verlieren.“²⁹⁴

²⁹¹ Sartre 1943, 180.

²⁹² Ebd., 181.

²⁹³ Ebd., 190.

²⁹⁴ Ebd., 191.

Seit Platons Konzept des Eros ist die abendländische Metaphysik durch das Streben nach Aufhebung eines Mangels gekennzeichnet. Diese Struktur leitet sich von Orphikern und Pythagoreern ab. Schon hier geht es um Harmonie, also Verschmelzung der Differenzen in einer erfüllten Einheit. Auch Freud nimmt die Annahme dieses erotischen Begehrens in seine Metapsychologie auf. Kant hat diese Auffassung des Begehrens mit dem Vorstellen verknüpft, indem er es als Vermögen definiert hat, durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Demzufolge kann nur das vorstellende Subjekt ein Objekt im Sinne repräsentativer Selbstbezüglichkeit begehren. Soweit es in Freuds Metapsychologie darum geht, das Unbewusste in die Kontrolle einer übergeordneten Instanz zu überführen, ist sie dieser metaphysisch-technischen Tradition noch verhaftet. Besonders aber in der Todestriebtheorie widersetzt sich das Freud'sche Denken einer simplifizierenden Deutung, die es darauf reduzierte. Freud geht zwar weiterhin von einer cartesianischen Spaltung aus, untergräbt sie aber fortlaufend.

Das Besessensein von einer Totalität, deren Erlangung aus immanenten Gründen eben nicht gelingen wird, setzt sich in dem unbedingten Anspruch der Beherrschbarkeit der Welt in der neuzeitlich-modernen Technik fort. So verstanden ist Freuds Todestriebtheorie ein Äquivalent zu Heideggers Technikphilosophie. Das *cogito* – als Bewusstsein oder Für-sich – kann nicht erreichen, zum An-sich zu werden, ohne sich dabei selbst zu nichten. Es ist wesentlich Verneinung. „Das Für-sich als Grund seiner selbst ist das Auftauchen der Negation. Es begründet sich, insofern es *an ihm selbst* ein gewisses Sein oder eine Seinsweise negiert. Was es negiert oder nichtet, ist, wie wir wissen, das An-sich-sein. [...] Was das Für-sich verfehlt, ist das Sich – oder Sich-selbst als An-sich.“²⁹⁵ Es muss sich in einer notwendigen Transzendenz unaufhörlich auf dieses von vornherein anwesende, es bestimmende und doch unendlich unerreichbare An-sich beziehen. Das Leben muss sich mit Bezug auf den Tod am Leben halten, sich – wie Derrida ausführt – mit aller Anstrengung selbst schützen, „indem es die gefährliche Besetzung aufschiebt, das heißt, indem es einen ‚Vorrat‘ anlegt. Die bedrohliche Verausgabung oder Präsenz werden mit Hilfe der Bahnung und der Wiederholung hinausgeschoben. Ist das nicht schon der ‚Aufschub‘, der das Verhältnis der Lust zur Realität instauriert? Ist das nicht schon der Tod im Dienst eines Lebens, das sich vor dem Tod nur durch die Ökonomie des Todes, den Aufschub, die Wiederholung und den Vorrat schützen kann?“ Die Kon-

²⁹⁵ Ebd., 188.

sequenz dieser Derrida'schen Überlegung ist, dass es nie ein erstes Mal gegeben haben kann, womit auch der Begriff der Wiederholung ins Wanken gerät, denn es gibt nichts Ursprüngliches, – außer der Wiederholung selbst – das wieder(herge)holt werden könnte. Der präsente Ursprung entpuppt sich also als Mythos. Der Aufschub (*différance*) ist das einzig Ursprüngliche. Die Wiederholung wiederholt sich also selbst, wie Derrida konstatiert: „Die Wiederholung trifft nämlich nicht zum ersten Eindruck hinzu, ihre Möglichkeit ist bereits im Widerstand da, den die psychischen Neuronen beim ersten Mal anbieten. Der Widerstand selbst ist nur möglich, wenn der Widerstand der Kräfte fort dauert oder sich ursprünglich wiederholt. Die Vorstellung eines ersten Mals ist es, die an sich rätselhaft wird.“²⁹⁶ Der Sinn der Wiederholung ist, durch die ganze Epoche der Metaphysik hindurch, der Aufschub der Präsenz, die seit Beginn der Neuzeit als Bewusstsein erscheint, als Selbstvergegenwärtigung. Strukturell tritt diese Denkbewegung bereits mit den Pythagoreern in Erscheinung und mit ihr manifestiert sich, nicht zufällig, die Idee einer vegetarischen Ernährung.

Die Todestriebtheorie skizziert so das Bestreben, sich selbst zum Ursprung zu werden, weshalb sie für diese Untersuchung konstitutiv ist, denn der hier gesteckte Rahmen der Analyse des Vegetarismus forciert in erster Linie die religiösen Wurzeln dieses Ernährungsstils sowie deren Verästelungen und Blüten in unserer Kultur. Der mit Vegetarismus verknüpfte Reinigungsimpetus scheint zunächst auf eine Bereinigung vom Tod zu zielen und somit ein Unsterblichkeitsbegehren zu beschreiben. Was die Todestriebtheorie aber gerade aufzeigt, ist die Unmöglichkeit eines „reinen Lebens“, das nicht vom Tod berührt würde. Da, wo das Leben vollkommen gesäubert, rein, erscheint, ist es kein Leben mehr, sondern fällt in dieser imaginären, abgeschlossenen Sterilität vielmehr mit dem Tod selbst zusammen. Gleichwohl zeigt die Todestriebtheorie, dass es kein von Gewalt freies Leben gibt, wie es von den Vegetariern proklamiert wird; auch darin trifft sie also den Vegetarismus im Zentrum. Weder die Zurückweisung von Totem (Fleisch) noch der Verzicht auf den allzumal moralisch verwerflichen Akt der Tötung führen demnach zur gewünschten Erfüllung eines ewigen Lebens, das aber kein Leben mehr wäre, da sich dort kein Begehren mehr ansiedeln könnte. Es geht also nicht um ein Besser oder Schlechter, denn zum Leben gibt es ebenso wenig wie zum Tod eine Alternative. Da Leben und Tod untrennbar miteinander verwoben sind, stehen sie nicht in einem Kampf

²⁹⁶ Derrida 1966a, 310.

zueinander – eine solche Annahme der Todestriebtheorie anzulasten, wäre ein fundamentales Missverständnis. Der Anspruch auf ein vom Tod befreites, grenzenloses Leben, von dem Vegetarier in besonderer Weise ergriffen zu sein scheinen, vermag aber gerade wegen seiner Aussichtslosigkeit erfüllt zu werden, ein Begehren hervorzubringen, das zu neuen kulturellen Erfindungen führen kann, was von den Pythagoreern in besonderer Weise belegt wird.

2.7. Das Herbarium der Pythagoreer

Wir haben bereits mehrfach die Komplikationen des pythagoreischen Nahrungssystems angerissen, die das Bild eines einfachen Vegetarismus der Pythagoreer modifizieren. Besonders die oben diskutierte Aufteilung des pythagoreischen Bundes in zwei Teilgruppierungen, von denen die größere Gruppe der „Politiker“ ein weniger eingeschränktes Essensreglement beachten musste, ist eine hier zu beachtende Differenzierung. Im Folgenden soll das Augenmerk auf den von Detienne auseinander gelegten pythagoreischen Nahrungscode gerichtet werden, der innerhalb der Bereiche der Pflanzen und Tiere ein recht elaboriertes System von Differenzierungen einzieht, dessen Erörterung die bereits herausgearbeitete Bedeutung der pythagoreischen Nahrungseinschränkungen bestätigen und ergänzen soll. Anhand von Detiennes Explikation des griechischen Gewürzcodes und der Untersuchung des Bohnentabus durch Lévi-Strauss werden wir eine Verbindung zur Thematik des Geschlechts herstellen können. Wir wollen sodann eine Annäherung an die Widersprüche des pythagoreischen Systems versuchen.

Innerhalb der von den Pythagoreern affirmierten pflanzlichen Nahrung kann grundsätzlich eine dreistufige Skala unterschieden werden, die von der ersten Stufe des Getreides (Weizen, Gerste, Hirse) über Malven und Asphodelen zur dritten Stufe der Gewürze (Weihrauch und Myrrhe) führt. Diese dreistufige Pflanzenhierarchie verläuft vom Getreide, der praktisch und symbolisch zentralen Kulturpflanze, über wild wachsende Malven und Asphodelen bis hin zu den Gewürzen, die im klassischen Griechenland als nichtkultiviert angesehen wurden. Es handelt sich also um eine Graduation von Kultur zu Natur, gleichzeitig um eine von der Nahrung der Sterblichen zur Nahrung der Götter. Wir haben, den Analysen Jean-Pierre Vernants folgend, gesehen, dass Ackerbau und Opfer miteinander zusammenhängen. Legt man die beiden Varianten des Prometheus-Mythos in der „Theogonie“ und den „Werken und Tagen“ übereinander, so entsprechen sich die

beiden Konsequenzen der Teilung zwischen Göttern und Menschen, nämlich Opfer und landwirtschaftliche Arbeit, die beiden wichtigsten Kennzeichen des Kulturzustands gegenüber der Natur. Getreide korrespondiert so dem Fleisch, eine Korrespondenz, die sich das Christentum in der Symbolik der Eucharistie zunutze machen wird. Verbunden sind die beiden Bereiche im Pflugochsen, der sowohl das zentrale und kostbarste Opfertier als auch das wichtigste landwirtschaftliche Arbeitstier ist.

Malven und Asphodelen werden von Hesiod dem Getreide als Pflanzen entgegengesetzt, die keine Kultivation erfordern.²⁹⁷ Der Kontrast dieser Pflanzen zu gewöhnlicher Nahrung zeigt sich darin, dass sie dem mit Pythagoreischem und Orphischem assoziierten Reinigungspriester Epimenides als magische Nahrung zugeschrieben wurden. In Plutarchs „Gastmahl der Sieben Weisen“ isst Epimenides nichts mit den anderen, sondern nur etwas von einem besonderen Hunger stillenden Mittel, einem *alimon*, das von Solon, Teilnehmer des Gastmahls, unter Anführung Hesiods mit Malven und Asphodelen in Verbindung gebracht wird.²⁹⁸ Dieses wird dort auch als ein *pharmakon*, eine Droge, beschrieben.²⁹⁹ Auch die Schrift über das Mondgesicht zieht diese Verbindung zwischen dem *alimon* und Malven und Asphodelen und fährt fort: „Epimenides hat dieses Nahrungsmittel verwirklicht; er hat gezeigt, daß die Natur mit ganz wenig Brennstoff die Lebenswärme und den Zusammenhalt eines Lebewesens erhalten kann: die Menge einer Olive genügt, um alle Nahrung überflüssig zu machen.“³⁰⁰ Diese Nahrung geht zusammen mit einem Zustand äußerster oraler und analer Reinheit: Epimenides „habe etwas Eßbares von Nymphen bekommen, in einer Kuhklaue aufbewahrt und ab und zu ein bißchen davon zu sich genommen. Doch habe man nie gesehen, daß er Stuhlgang gehabt oder gegessen hätte.“³⁰¹ Dies entspricht der Aussage in der Pythagoras-Vita des Diogenes: „Niemals wurde er [Pythagoras, B. P.] beim Verrichten seiner Notdurft, beim Liebesakt oder betrunken gesehen.“³⁰²

Gewürze schließlich erscheinen als die dem kultivierten Normalzustand am fernsten stehenden Pflanzen. Weihrauch und Myrrhe bilden zunächst keine Nahrung, und ihre besondere Bedeutung erhellt sich daraus, dass sie im traditionellen Opferritual zu Knochen und Fett des Opfertiers als Götteranteil hinzutreten und mit ihnen auf dem Altar ver-

²⁹⁷ Hes. Op. 41.

²⁹⁸ Plut. Conv. sept. sap. 157d ff.

²⁹⁹ Ebd., 157f.

³⁰⁰ Plut. De fac. 940b.

³⁰¹ Diog. Laert. 1, 114.

³⁰² Ebd., 8, 20.

brannt werden. Sie erscheinen also zunächst dem Opfertier homolog, da sie im Verhältnis von Menschen und Göttern wie dieses eine Vermittlungsinstanz bilden. Während aber das Tier im Opfer als Einschreibefläche der Teilung zwischen Menschen und Göttern dient, kommen die Gewürze ganz den Göttern zu, und sie können im Vergleich zum Tier die Vermittlung innerhalb der Trennung repräsentieren. „So wie der Geruch des gerösteten Fleisches am deutlichsten den Zustand der ursprünglichen Aufteilung ins Gedächtnis ruft, so wie der Opferrauch in seiner vertikalen Bahn sehr wohl die Entfernung anzeigt, die die Welt der Menschen von der Welt der Götter radikal trennt, so repräsentiert das Räuchern von Weihrauch und Myrrhe für die Pythagoräer einen Typ von Opfer, bei dem die Über-Nahrung eine echte Tischgemeinschaft zwischen den Menschen und den Göttern herstellt.“³⁰³ In der Tat gelten der Rauch der Gewürze als eine Nahrung der Götter (neben den bekannteren Nektar und Ambrosia) und aromatischer Geruch als eines ihrer Attribute. Die Vorstellung magischer Nahrung findet sich gesteigert zu der einer Ernährung rein von Gerüchen. Diese findet sich ausdrücklich in einigen pythagoreischen Legenden über Mondbewohner, eine Art von Daimonen. Nach Philoponos essen und trinken die Mondwesen nicht. Als Steigerung der oben angeführten Aussagen über Epimenides und Pythagoras sollen nach Philolaos die Mondbewohner auch überhaupt keine Ausscheidung haben.³⁰⁴ An einer Stelle der Iamblichos-Vita heißt es dann über Pythagoras, einige hätten ihn für den pythischen oder hyperboräischen Apollon gehalten, oder „für einen der Daimonen, die den Mond bewohnen.“³⁰⁵ Eines der pythagoreischen *akusmata* erklärt dann auch Sonne und Mond für die Inseln der Seligen.³⁰⁶ Auch Epimenides soll vom Mond auf die Erde gekommen sein.³⁰⁷

Wir können festhalten, dass das pythagoreische Gewürzopfer als ein Opfer gerade desjenigen Opferstoffs darstellt, der am göttlichsten ist. Die pythagoreische Position entspräche so dem paradoxen Versuch, in der Relation zwischen den zwei Termen der Menschen und Götter ein vermittelndes Element zu finden, das dennoch rein auf der Seite der Götter stünde. Jean-Pierre Vernant weist darauf hin, dass die Gewürze „durch ihre Mittlerfunktion eine gewisse Ambiguität“ besitzen. „Da ihre Funktion darin besteht, Gegensätze zu verbinden, könnten die aromatischen Substanzen sie nicht erfüllen, wenn sie im

³⁰³ Detienne 1972, 63.

³⁰⁴ Philolaos DK 44, A 20.

³⁰⁵ Iambl. VP 30.

³⁰⁶ Iambl. VP 82.

³⁰⁷ Epimenides, DK 3, B 2.

zu verknüpfenden Gegensatzpaar ausschließlich und von vornherein auf einer Seite stünden.“³⁰⁸ In der Tat zeigen die Gewürzmythen, dass die Gewürze zwischen den Extremen des „Hohen und Tiefen“, „Trockenen und Feuchten“, „Fäulnislosen und Fauligen“ vermitteln.

Das Tier, das den Gewürzen im animalischen Bereich entspricht, ist der mythische Phönix. Er oszilliert zwischen dem Höchsten und Göttlichen und der Unterwelt. Der Phönix als Feuervogel und als Tier, das der Sonne am nächsten ist, bekommt seine Kraft immer wieder direkt von der Sonne. Er stirbt zwar, weil er selbst nicht unsterblich ist, aber aus seiner Asche wird er immer wiedergeboren. Dieser Kreislauf von Sterben und Wiederauferstehung deutet außerdem eine völlig autonome, asexuelle Möglichkeit der Selbstreproduktion an. Die Phönix-Mythe gibt von daher einen wichtigen Hinweis, weil dieser „Gewürzvogel“ die Verkörperung ist, die im griechisch-philosophischen Verständnis dem Bild der Annäherung ans Unendliche entspricht und im vorhergehenden griechisch-mythologischen Denken mit dem Leben der Menschen des Goldenen Zeitalters korrespondiert. Das Opfer erinnert zwar an das Dahinschwinden des glücklichen Goldenen Zeitalters, aber durch die Gewürze im Opferzusammenhang wird ein Teil dieser Göttlichkeit weiter getragen. Insofern dienen Gewürze als Erinnerungszeichen an vergangene wunderbare Zeiten, zu denen zurückzukehren wünschenswert sei. Während im Kontext des Goldenen Zeitalters Gewürze die Immanenz mit den Göttern repräsentieren, stehen sie auf der Ebene des Erotischen für die Diskontinuität der beiden Geschlechter, die in Technik überwunden sein will. Gewürze übernehmen zunächst die Patenschaft der biologischen Ordnung, die sich jenseits der Einheit mit den Göttern konstituiert; gleichwohl eröffnet das Opfer als Institution sowohl eine Lücke als auch eine Brücke zwischen Göttern und Menschen, ebenso wie zwischen Menschen und Tieren. Zer-störung ist das Prinzip des Opfers, nicht Ver-nichtung. Störung durchaus im Sinne technischen Versagens einer vorgesehenen Leistung.

Eine frappierende Anekdote des Athanaïos berichtet, dass Empedokles einmal anstelle eines Ochsen ein aus Myrrhe, Weihrauch und Gewürzen geformtes Bild geopfert habe.³⁰⁹ Man kann hier von einem Wechsel der Repräsentationsebene sprechen. Die Stellvertretung von Gewürzen für einen Ochsen im Opferritual markiert ein symbolisches Opfer, bei dem es unmöglich ist, nicht an das christliche Ritual des Abendmahls zu denken.

³⁰⁸ Vernant 1974, 155; 156.

³⁰⁹ Detienne 1972, 72.

Das Verhältnis der Pythagoreer zur Bohne wurde an die Untersuchungen Detiennes anschließend von Lévi-Strauss in seinem Aufsatz „Pythagoras in Amerika“ analysiert.³¹⁰ Es lohnt sich hinsichtlich der signifikanten Parallele des zunächst paradox anmutenden Bohnentabus zum Fleischverzicht, die „Saubohnen“, die „Gegenstand von diametral entgegengesetzten Anschauungen“³¹¹ sind, genauer zu betrachten. Auf der einen Seite war der Verzehr der Bohne bei den ägyptischen Priestern, bei den Orphikern und bei den Pythagoreern streng untersagt, auf der anderen Seite waren sie für gewisse Anlässe, etwa für Totenopfer, nachgerade prädestiniert, zumal sich in den Bohnen – wie die Pythagoreer annehmen – die Seelen der Verstorbenen aufhalten. Die ambivalente Gestaltung des Verhältnisses zur Bohne hängt in hohem Maße mit deren unsymmetrischer Geschlechtsspezifität zusammen. Die Bohne, die in vielen Kulturen weiblich konnotiert ist, bildet häufig (was insbesondere für den amerikanischen Kulturraum gilt) mit dem Mais ein geschlechtlich differenziertes Paar. Gleichwohl symbolisieren die Bohnen auch, wie Lévi-Strauss feststellt, die männlichen Hoden. Diese Symbolisierung findet er etwa bei den brasilianischen Kaingang und in den Befruchtungsriten des alten Indien. In der japanischen Mythologie entstammen die Bohnen den Geschlechtsorganen einer weiblichen Gottheit (Ukemochi).³¹² Es scheint also keineswegs möglich zu sein, die Bohne eindeutig geschlechtlich zu kategorisieren. Lévi-Strauss versucht hier folgende Erklärung: „Derartige Divergenzen, für die man ohne weiteres noch andere Beispiele anführen könnte, ließen sich überwinden, wenn man einräumte, daß von den männlichen Geschlechtsteilen der Penis, dem festen Stengel des Mais oder des Getreides entsprechend, vergleichsweise ‚männlicher‘ ist als die Hoden. Die in Amerika verbreitete Opposition von männlichem Mais und weiblichen Bohnen würde also von einer Äquivalenzrelation herrühren, deren Elemente implizieren, dass sich in der Geschlechtsrelation das männliche Prinzip zum weiblichen so verhält wie der Penis zu den Hoden im Rahmen der Maskulinität.“³¹³ Somit können wir festhalten, dass die Bohne gewissermaßen das Weibliche im Männlichen symbolisiert, sofern wir mit Lévi-Strauss die Hoden als „Vermittlungsbegriff zwischen entgegengesetzten sexuellen Kategorien“³¹⁴ ansehen. Außerdem wird bei einer Übertragung auf die Nahrungsebene deutlich, dass die mit den Hoden

³¹⁰ Lévi-Strauss 1983.

³¹¹ Ebd., 288.

³¹² Ebd., 293.

³¹³ Ebd., 293.

³¹⁴ Ebd., 295.

identifizierte „Saubohne“ einerseits, nämlich als Nahrungsmittel und Fortpflanzungssymbol, der Kategorie des Lebens entspricht, andererseits aber auch eine Verbindung zum Toten öffnet, die vom Getreide her nicht aufgemacht werden kann. Die Doppelzugehörigkeit der Bohne also, die ihre Vermittlungsfunktion zwischen Leben und Tod markiert, ist das, was ihr Furchtbares ausmacht und ihre Tabuisierung begründet. Diese ambivalente Konnotation hat die Bohne mit dem Fleisch gemeinsam, was anhand der vegetarischen Umgehung des Fleisches – sowie akut im altgriechischen Kontext im gleichen Zug der Bohne selbst – abzulesen ist.

2.8. Terror der Harmonie

Von der bisher thematischen Behandlung der orphischen Mythen und des orphisch-pythagoreischen Nahrungssystems wollen wir zur Untersuchung der Zeugnisse pythagoreischer „Theorie“ fortschreiten, bei der sich die Gelegenheit bieten wird, einen Einblick in die Entstehung des griechischen Denkens³¹⁵ zu erhalten. Der Pythagoreismus ist, wie bereits am Anfang dieses Kapitels erwähnt, durch seine radikale Betonung der symbolischen Technik der Mathematik gekennzeichnet, die in enger Verbindung zu Musik, Mythos und Philosophie stand. Aristoteles leitet seine Behandlung der Pythagoreer im ersten Buch der Metaphysik mit der Bemerkung ein, es „beschäftigten sich die sogenannten Pythagoreer als erste mit der Mathematik, bauten sie weiter aus, und waren, da sie sich mit ihr sehr auseinandergesetzt hatten, der Meinung, daß in ihren Prinzipien die Prinzipien der Dinge gelegen seien.“³¹⁶ Später werden von Archytas im pythagoreischen Quadrivium Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie miteinander verbunden.³¹⁷ Im gleichen Zug stehen die Pythagoreer am Anfang der Geschichte der Metaphysik im Sinne Heideggers, in einer Weise, die auf ihr Ende in der modernen, mit der neuzeitlichen Naturwissenschaft verbundenen Technik bereits vorausweist. Es soll also versucht werden, zu unterstützen und dabei gleichzeitig präzise auf die Pythagoreer zu beziehen, was Heidegger wie folgt fasst: „Die Technik [...] stammt wesensgeschichtlich aus der *techne* als einer Weise des *aletheuein*, das heißt des Offenbarmachens des Seienden. Als eine Gestalt der Wahrheit gründet die Technik in der Geschichte der Metaphysik.“³¹⁸ Ausführli-

³¹⁵ Heidegger identifiziert dieses mit dem Denken im emphatischen Sinn (vgl. Heidegger 1954b).

³¹⁶ Metaph. 985b.

³¹⁷ Archytas, DK 47, B 1.

³¹⁸ Heidegger 1947, 171.

cher heißt es an anderer Stelle: „[D]aß im Zeitalter des Griechentums das Sein des Seienden zum Denkwürdigen wird, *ist* der Beginn des Abendlandes, *ist* der verborgene Quell seines Geschickes. Verwahrte dieser Beginn nicht das Gewesene, d. h. die Versammlung des noch Währenden, dann waltete jetzt nicht das Sein des Seienden aus dem Wesen der neuzeitlichen Technik.“³¹⁹ Oder: „Das in der Frühe des griechischen Altertums Gedachte und Gedichtete ist heute noch gegenwärtig, so gegenwärtig, daß sein ihm selber noch verschlossenes Wesen uns überall entgegenwartet und auf uns zukommt, dort am meisten, wo wir solches am wenigsten vermuten, nämlich in der Herrschaft der modernen Technik, die der Antike durchaus fremd ist, aber gleichwohl in dieser ihre Wesensherkunft hat.“³²⁰ Einige Präzisierungen sollen die hier entwickelte Position vorab klarer machen. Das erste Heidegger-Zitat zeigt bereits, dass Technik im Heidegger’schen Sinne keine Werkzeug- und Maschinenteknik ist, sondern eine Weise des Entbergens, eine Weise praktisch-theoretischer Welt- und Ding-Konstitution. Auch wenn die Verbindung mit der Konstruktion von Maschinen bei den Pythagoreern noch recht beschränkt war – zu vernachlässigen ist sie allerdings keineswegs – soll der Charakter eines mathematisch geprägten, vorwegnehmenden, apriorischen Entwurfs in der pythagoreischen Kosmologie herausgestellt werden. Der Technikbegriff soll hier auch so gefasst werden, dass auf der Grundlage der durch die Griechen eröffneten Wissenschaft rückwirkend eine gewisse ursprüngliche menschliche Technizität anerkannt werden kann. Leroi-Gourhan hat die Rolle dieser Technizität in der Entwicklung der vorgeschichtlichen Menschheit herausgestellt.³²¹ Es gibt also kein vollkommen nicht-technisches oder vor-technisches Zeitalter und auch kein rein nicht-technisches Denken.³²² Trotzdem soll hier der Akzent auf dem Bruch liegen, den der Pythagoreismus einführt, und der in der Einrichtung des Zusammenhangs von Metaphysik und Mathematik im wörtlichen Sinne grundlegend Neues in der Entwicklung der Technizität darstellt, und diese neue Stufe der Technizität soll mit dem Heidegger’schen Technikbegriff verbunden werden. Der Unterschied der griechischen zur babylonischen Mathematik, der höchstentwickelten der orientalischen Hochkulturen, kann den Sprung verdeutlichen, der in der Formulierung allgemeiner Konzepte und allgemeiner Sätze als solcher liegt (wenn die Babylonier *implizit* auch solche Sätze aufgestellt haben mögen – aber auf die explizite symbolische Formulierung

³¹⁹ Heidegger 1954a, 219.

³²⁰ Ebd., 43f.

³²¹ Leroi-Gourhan 1964/65.

³²² So auch Derrida 1987, 17f.

kommt es hier an) und der dann zu der spezifisch griechischen, auf logisch konstruierten Beweisen gegründeten mathematischen Episteme führt. Heidegger selbst behandelt die Pythagoreer nicht.³²³ Im Zusammenhang mit der bereits entwickelten Analyse der orphischen Mythen und auf Grundlage der Freud'schen Todestriebtheorie lässt sich die Frage der Verdeckung gerade im Hinblick auf das mit diesem qualitativen Sprung gegebene Verhältnis von „Gewalt und Metaphysik“ (Derrida) stellen. Es soll die These vertreten werden, dass die pythagoreische „Weltharmonik“ (Kepler) und „Weltharmonie“ (Hindemith) die kulturstiftende Gewalt, die in den hesiodeischen Gründungsmythen noch eingestanden wurde, in neuer Weise verdeckt, und dies gerade in dem Moment, in dem die Geschichte dieser Gewalt in eine neue Phase eintritt. Auch auf den pythagoreischen Vegetarismus mit seiner Forderung „unblutiger Opfer“ und seinem Programm der Annäherung an das Goldene Zeitalter fällt dies zurück.

Bei der Darstellung der pythagoreischen „Theorie“ und „Philosophie“ sollte schon der Hinweis, dass diese Begriffe wohl selbst pythagoreischen Ursprungs sind,³²⁴ genügen, um zu begründen, dass kein moderner Wissenschaftsbegriff von außen an diese herangetragen werden darf. Wenn es schwierig ist, den Pythagoreismus im Rahmen einer Fortschrittsgeschichte „vom Mythos zum Logos“ zu verorten, müsste man eher von einer Emergenz des Logos als Logos in ständiger Verbindung mit einer starken mythischen Aktivität sprechen, von der wir bereits gehandelt haben. Auch Heidegger weist (in Bezug auf Parmenides) darauf hin, dass „gerade die frühen Denker der Griechen [...] *mythos* und *logos* in derselben Bedeutung gebrauchen“,³²⁵ und erst in einer späteren Zeit, die mit Platon (spätestens) anzusetzen ist, beide als Gegensätze aufgefasst werden. Auch Lévi-Strauss erkennt – allen Behauptungen einer „prälogischen Mentalität“ entgegen – die Rationalität des Denkens jener „Wilden“, die erst unter Heranziehung der zeitgenössischen Mathematik der Bourbaki-Gruppe wissenschaftlich nachkonstruiert werden konnte, und der Titel „Mythologica“ (Mythologiques) kondensiert mottohaft diese, auch an den Pythagoreern demonstrierbare, aber nicht auf sie beschränkte Fähigkeit des „Wilden Denkens“. Aber im Unterschied zu den amerikanischen Ureinwohnern des Lévi-Strauss'schen Werks rufen die Pythagoreer mit der Frageformel *ti esti* die Ontologie ins

³²³ Die Einsetzung der Pythagoreer an diese Stelle und auch bestimmte Einzelheiten der Darstellung gehen auf Friedrich Kittler zurück, auf dessen Ausführungen zum Verhältnis von Musik, Mathematik und Schrift bei den Griechen, die unter dem Titel „Musik und Mathematik“ erscheinen sollen, hier verwiesen sei. (Zusatz Mai 2006: der erste Teilband von Kittlers Buchprojekt ist inzwischen erschienen: Kittler 2006.)

³²⁴ Vgl. dazu Riedweg 2002.

³²⁵ Heidegger 1954b, 7.

Leben.³²⁶ Nach der Zahl galt den Pythagoreern das als „das Weiseste“, was „den Dingen Namen gibt“,³²⁷ und es scheint, dass eine ihrer wesentlichen Gründungsaktivitäten in der Festlegung dieser Namen als Antwort auf die ontologische Frage nach dem Sein bestand. Nicht nur stellt so ein orphischer Mythos auf die systemische Ordnung des Weltganzen ab, sondern pythagoreisch wird es als „Kosmos“ benannt. Mit der Ontologie entsteht die Mathematik als solche, und beide sind wesentlich auf das Mythische bezogen, so dass die Leistung der Pythagoreer geradezu mit der von Lévi-Strauss selbst parallelisiert werden kann, der sein Unternehmen als Formulierung des „Mythos der Mythologie“ beschreibt.³²⁸ Die pythagoreische Mathematik entwickelt sich nicht losgelöst von mythischen Gehalten, sondern versucht vielmehr deren Formalisierung. Gleichzeitig handelt es sich um ein Denken, das der modernen Naturwissenschaft und Technik bereits näher ist als die aristotelische Philosophie, die so als ein ungeheures retardierendes Moment erscheinen könnte, wie es die pythagoreischen Bezugnahmen bei Kopernikus, Kepler und Galilei nahelegen.

Wir wollen nun, um diese Auffassung des Pythagoreismus zu belegen, eine Skizze der pythagoreischen Kosmologie im Anschluss an die diesbezüglichen Nachrichten bei Aristoteles geben, wie sie vor allem von Walter Burkert aufbereitet worden sind.³²⁹ Daneben werden wir die authentischen Philolaos-Fragmente aus dem 5. Jahrhundert heranziehen und uns der Darlegungen von Johannes Lohmann³³⁰ über griechische Musik und Mathematik bedienen. Burkert stellt eine Parallele zwischen dem aristotelischen Bericht über die pythagoreische Kosmologie und den orphischen Kosmogonien her, besonders zu einer Version, die sich in den Pseudoklementinen erhalten hat.³³¹ Diese orphische Ursprungserzählung berichtet von der Entstehung eines kugelförmigen Welteis, aus dem dann der zweigeschlechtliche Gott Phanes, der Erscheinende, entspringt, der aus der in zwei Hälften zerbrochenen Schale des Welteis die Welt geordnet fügt. Es fällt das Schlüsselwort *harmonia* für diese Fügung des Weltganzen zu einer geordneten Einheit. Diese mythische Erzählung wird bei den Pythagoreern mathematisiert, indem aus der Kosmogonie eine „Arithmogonie“ wird. Burkert schreibt: „Es scheint also, als ob die

³²⁶ Iambl. VP 82.

³²⁷ Ebd.

³²⁸ Lévi-Strauss 1964, 26.

³²⁹ Burkert 1962, 26-46 u. passim, Burkert 1968.

³³⁰ Lohmann 1970.

³³¹ OF 55, 56, vgl. Burkert 1968, 107.

Pythagoreer, von denen Aristoteles spricht, ihre Zahlenlehre speziell an diese orphische Kosmogonie angelehnt haben, daß sie gleichsam diese Kosmogonie in der Zahlensprache nachvollzogen haben.³³² Die Mythen erfahren eine Transposition ins Mathematische. Der hier klar erkennbare Doppelcharakter pythagoreischer Mathematik erschien schon Aristoteles als problematisch, der durch eine platonische Auffassung der Mathematik als Wissenschaft idealer Gegenstände geprägt war. Der Pythagoreismus trennt dagegen Körperlichkeit und Unkörperlichkeit nicht und sieht die Zahlen als wahrnehmbar, körperlich und ausgedehnt: „die Dinge sind Zahlen“. Demnach gibt es für die Pythagoreer auch eine gemeinsame Entstehung der Zahlen und des Kosmos. Was von den Dingen gedacht werden kann, was demnach im eigentlichen Sinne ist, sind Zahlverhältnisse (*logoi*).³³³ Gerade der Lévi-Strauss'sche Strukturalismus kann diese Auffassung vom Eindruck der Absurdität befreien, der ihr von einer platonischen oder aristotelischen Perspektive aus anhaften muss. Obwohl sich vom pythagoreischen System der Entsprechung von Dingen und Zahlen nur die Grundzüge der Konstruktion und einige versprengte konkrete Details erhalten haben, kann Burkert festhalten, dass es sich bei der „pythagoreische[n] ‚Gleichsetzung‘ von Dingen und Zahlen [...] immer um die Entsprechung einer Vielheit von Dingen zu einer Vielheit, einem System von Zahlen, insbesondere um die Entsprechung von Veränderungen von Dingen zu Veränderungen in der Zahlenreihe, ja um die Entsprechung von Entstehung der Zahlen und Entstehung der Welt“³³⁴ handelt. Die pythagoreische Mathematik arbeitet also die Strukturhaftigkeit der mythischen Kosmogonien heraus und stellt dabei den ersten Begriff der Struktur auf, von dem auch Derrida meinte, dass er so alt sei wie das abendländische Denken selber.³³⁵ Aber diese Mathematik hat auch einen generativen Charakter, der entsprechend dem Fortschreiten der Folge der natürlichen Zahlen den Nachvollzug des Aufbaus der Welt erlaubt. Die Natur dieser Zeitlichkeit kann natürlich problematisch erscheinen, was die aristotelische Kritik an den Pythagoreern auch vermerkt.

Grundlage der pythagoreischen Konstruktion ist die bereits erwähnte Zweigeschlechtlichkeit des orphischen Urwesens Phanes. Die pythagoreische Mathematik beginnt mit der Unterscheidung der Zahlen, also im griechischen Verstande der ganzen natürlichen Zahlen beginnend mit 2, in gerade und ungerade. Nach der Darstellung des Aristoteles

³³² Burkert 1968, 109.

³³³ Vgl. Philolaos, DK 44, B 4.

³³⁴ Burkert 1968, 110.

³³⁵ Derrida 1966b, 422.

sind dies die pythagoreischen *stoicheia* (Elemente) der Zahlen.³³⁶ So elementar diese Klassifikation ist und so einfach sie gegenüber den schon recht fortgeschrittenen Rechenverfahren der babylonischen Mathematik erscheinen mag, handelt es sich doch mathematikgeschichtlich betrachtet um die „Konzeption der ersten ganz abstrakten, rein theoretischen Klassifikation“.³³⁷ Die potentiell unendliche Folge der natürlichen Zahlen wird aufgeteilt in zwei Klassen. Die binäre Unterscheidung, die in der Analyse von Lévi-Strauss das basale Element der Mythen darstellt, wird als solche gefasst. Da „die Dinge Zahlen sind“, beschränkt sich allerdings diese Unterscheidung nicht auf einen abstrakten, rein mathematischen Charakter, sondern sie hat auch eine ontologische, musikalische und sexuelle Bedeutung, die im pythagoreischen Denken eine Einheit gebildet haben müssen. Sie ist mathematisch und macht rein im System der Zahlen als solchen Sinn, *funktioniert* aber in den anderen Bereichen. Es handelt sich um nichts weniger als den Versuch einer Mathematisierung des Geschlechtsverhältnisses, des *rapport sexuel* im Sinne Lacans. Aristoteles stellt heraus, dass für die Pythagoreer Gerade und Ungerade mit Unbegrenztem und Begrenztem und wiederum mit Weiblichem und Männlichem identisch sind. Die Eins oder die Einheit (en), die keine Vielheit abzählt, aber von einer Vielheit zur nächstgrößeren überzugehen erlaubt, hat an beiden Anteil und ist demnach für die Pythagoreer gerade und ungerade zugleich,³³⁸ entspricht dem doppelgeschlechtlichen orphischen Phanes. Eine Passage aus Plutarchs Schrift „Über das E in Delphi“, die auf die aristotelischen Berichte über die Pythagoreer zurückgeht, expliziert dies weiter, und erlaubt einen Einblick in das pythagoreische Denken. Nach der Aufstellung der fundamentalen Differenz zwischen gerade und ungerade und dem Doppelcharakter der Eins wird die Parallelisierung der geraden Zahl mit dem Weiblichen erörtert. „Denn bei der Zerlegung der Zahlen in gleiche Teile zerfällt die gerade Zahl ganz und hinterläßt gleichsam in sich ein empfängnisfähiges Prinzip und einen leeren Raum; wird aber dieselbe Operation mit der ungeraden Zahl vorgenommen, so bleibt immer inmitten der Teilung ein Teilchen zurück, wonach sie also zeugungskräftiger ist als die andere.“³³⁹ Dieses zurückbleibende Teilchen ist in der Tat nichts anderes als der Phallus, dessen Besitz oder Nichtbesitz über das Geschlecht entscheidet. Um die Sätze direkt sinnfällig zu machen, muss man sich

³³⁶ Metaph. 986 a 18. Lohmann erkennt in dem Wort *stoicheion* einen Hinweis auf das stufenweise Fortschreiten in einer Reihe.

³³⁷ Lohmann 1970, 3.

³³⁸ Es handelt sich also eigentlich nicht um die Zahl Eins der modernen Mathematik, sondern um die Nachfolgerfunktion, die einer ganzen Zahl die nächsthöhere zuordnet.

³³⁹ Plut. De E ap. Delph., 8.

hier eine räumliche „Darstellung“, besser ein „Ins-Werk-Setzen“, der Zahlen mittels Rechensteinen (*psephoi*) vorstellen, ein Verfahren, das für die Pythagoreer angenommen wird und das sie auch zur Behandlung weit komplexerer mathematischer Sachverhalte benutzt haben.³⁴⁰ Im Fortgang des Textes wird die binäre Arithmetik, also die fundamentale Grundtatsache, dass die Addition zweier gerader oder zweier ungerader Zahlen eine gerade Zahl ergibt, wogegen die Summe einer geraden und einer ungeraden Zahl immer ungerade ist, herangezogen, um die „Zeugungsfähigkeit“ des Ungeraden gegenüber der „Schwäche“ des Geraden abzuleiten. Die algebraische Struktur der binären Addition führt also zu einer Asymmetrie in der anfänglichen Unterscheidung und zur phalozentrischen Hierarchisierung. Was die Pythagoreer aber vor allem herausstellen, ist gerade die operative Verbindung dieser beiden Zahlklassen: „Als aus der Vereinigung der ersten männlichen und der ersten weiblichen Zahl entstanden haben die Pythagoreer also die Fünf ‚Ehe‘ [*gamos*] genannt.“ Die pythagoreische Affirmation der Ehe zur Förderung der legitimen Fortpflanzung ist oftmals belegt.³⁴¹ Außereheliche Sexualität wurde bekämpft, aber die eheliche aufgewertet; Sexualität sollte sich in der Ehe abspielen, um legitime Kinder zu produzieren. „Man soll Kinder zeugen (denn man soll an seiner Stelle Gottesverehrer hinterlassen).“³⁴² Die Beschäftigung mit dem Geraden und Ungeraden, auf der noch die binäre Organisation der heutigen Computer basiert, hat im Pythagoreismus eine auch im heutigen Sinne als Wissenschaft zu bezeichnende elementare Arithmetik hervorgebracht. Im neunten Buch der Elemente Euklids finden sich einige dieser einfachen Sätze, die nach Oskar Becker zur pythagoreischen „Lehre vom Geraden und Ungeraden“ gehört haben. Greifen wir hier nur die ersten heraus: „21. Eine Summe gerader Zahlen ist gerade. 22. Eine Summe einer geraden Anzahl ungerader Zahlen ist gerade. 23. Eine Summe einer ungeraden Anzahl ungerader Zahlen ist ungerade.“³⁴³ Ein wichtiges Ergebnis dieser Theorie, dessen Implikationen noch den Mathematiker Leonhard Euler im 18. Jahrhundert beschäftigten und dessen Einordnung in eine vollkommen abgeschlossene Theorie auch von der modernen Zahlentheorie bis heute nicht erreicht wurde, war wohl die Konstruktion der geraden vollkommenen Zahlen im Satz 36 aus

³⁴⁰ Becker 1936.

³⁴¹ Vgl. Burkert 1982, 17f.

³⁴² Iambl. VP 83.

³⁴³ Euc. 9, 21-23, die zitierte abgekürzte Formulierung nach van der Waerden 1979, 396, vgl. auch den ganzen Abschnitt 396-401.

dem neunten Buch Euklids, deren Zusammenhang mit den vorigen Sätzen im deduktiven Aufbau Euklids zwar etwas verwischt wurde, aber noch zu rekonstruieren ist.³⁴⁴

Die basale Unterscheidung von gerade und ungerade ist auch Grundlage der kosmologisch-metaphysischen Konstruktion der Pythagoreer, die sich aus den Fragmenten des Philolaos und dem Bericht des Aristoteles ergibt. Die Philolaos-Fragmente zeigen die Zusammenfügung des Kosmos aus „Begrenzten“ [perainonta] und „Unbegrenzten“ [apeira] (also Grenze bildenden und unbegrenzten Seienden). Das erste Philolaos-Fragment lautet: „Die Natur [physis] aber wurde in der Weltordnung [kosmoi] aus grenzenlosen und grenzebildenden Teilen zusammengefügt [harmochte], sowohl die Weltordnung [kosmos] als Ganzes wie alle in ihr vorhandenen Dinge.“³⁴⁵ Was das Zusammentreten der beiden zu einem geordneten Ganzen, dem Kosmos, ermöglicht, ist Harmonie: „Da aber die Prinzipien, welche es schon gab, nicht gleich sind und nicht verwandt, wäre es unmöglich gewesen, daß sie eine Weltordnung [kosmos] bilden könnten, wenn nicht Harmonie hinzugekommen wäre, auf welche Weise auch immer diese entstanden sein mag.“³⁴⁶ In sexueller Bedeutung ist nach der obigen Bestimmung des *gamos* die Harmonie also das Geschlechtsverhältnis. Die Konsequenzen für die kosmologische Theorie der Pythagoreer lassen sich in ihrem Philolaos zugeschriebenen kosmischen System erkennen. Aristoteles berichtet über die Pythagoreer: „[W]eil sie also glaubten, alle [...] Dinge glichen ihrer ganzen Natur nach den Zahlen und die Zahlen seien das Erste in der ganzen Natur, nahmen sie an, daß die Elemente der Zahlen die Elemente aller Dinge seien und der gesamte Himmel sei Harmonie und Zahl.“ Im Fortgang heißt es, und diese Stelle ist sehr prägnant bezüglich des pythagoreischen Ansatzes: „Und alles, was sie in Ähnlichkeit mit den Zahlen und Harmonien in Hinsicht auf die Affektionen, die Teile des Himmels und den Gesamtaufbau des Himmels vorfanden, das faßten sie zusammen und paßten es einander an. Und wenn nun etwas offenblieb, so fügten sie noch etwas hinzu, damit ihre ganze Theorie geschlossen sei. Ich meine das etwa so: da sie glauben, die Zahl Zehn sei vollkommen und umfasse die gesamte Natur der Zahlen, behaupten sie auch, daß die bewegten Himmelskörper zehn seien; aber weil lediglich neun sichtbar sind,

³⁴⁴ van der Waerden 1979, 399. Eine Zahl heißt vollkommen, wenn sie mit der Summe ihrer echten Teiler übereinstimmt. Die ersten solchen Zahlen sind 6 und 28. Der Satz bei Euklid gibt eine allgemeine Vorschrift an, wie vollkommene Zahlen konstruiert werden können, und Euler bewies, dass so alle geraden vollkommenen Zahlen erhalten werden können. Es ist bis heute offen geblieben, ob es *ungerade* vollkommene Zahlen gibt.

³⁴⁵ Philolaos, DK 44, B 1, siehe auch B 2.

³⁴⁶ Philolaos, DK 44, B 7.

erdachten sie sich als zehnten die ‚Gegenerde‘.³⁴⁷ Die Zahl 10 ist die Summe der vier Glieder 1, 2, 3, 4 der pythagoreischen Tetraktys, und daher die Anzahl der Himmelskörper, der fünf Planeten, Sonne, Mond, Erde und Gegenerde, zusammen mit dem Feuer, das sowohl die Mitte des Systems und die Fixsternsphäre einnimmt. Aristoteles verdächtigt die Pythagoreer, sie hätten die Gegenerde und das Zentralfeuer nur in ihr System eingeführt, um die vollkommene Zehnzahl zu erreichen. Die Pythagoreer fassten die Entstehung des Kosmos analog zur orphischen Kosmogonie, allerdings entlang des Fortschreitens der Zahlenreihe, und sie setzten die Einheit des Ganzen, die Harmonie der Gegensätze, auch wieder an das Ende als Einheit des vollständigen Kosmos.³⁴⁸ Jene Harmonie, die Fügung des Kosmos, ist, wie der Fortgang des oben zitierten Philolaos-Fragments zeigt, auch das, was die „griechische Musik als mathematische Form“³⁴⁹ bestimmt. Diese Musik war ein System von Verhältnissen, deren grundlegende Philolaos hier aufzählt: die Harmonie ist die Oktave, das größte Intervall, mit dem Verhältnis 1:2, es besteht aus Quarte (3:4) und Quinte (2:3), und die Quinte abzüglich der Quarte ergibt den Ganzton (8:9). Wir erkennen hier einmal die Tetraktys, nach Lohmann das „Operieren mit der Tetrade“ der ersten vier natürlichen Zahlen 1, 2, 3, 4, wieder, deren Summe 10 ergibt, die im bereits zitierten Akusma genannt wird: „Was ist das Orakel von Delphi? Tetraktys, das ist die Harmonie, in der die Sirenen [singen]“.³⁵⁰ Lohmann erläutert den Begriff Harmonie als „kunstvoll gefügte Oktavstruktur“. Die Teilung der Oktave in Quarte und Quinte ergibt die festen Töne im Oktavraum, zu denen vier bewegliche hinzutreten.³⁵¹ Wir können weiter die Zahlverhältnisse (*logoi*) einschließlich des Ganztons als aus einer geraden und einer ungeraden Zahl bestehend erkennen, was die Verbindung zum obigen herstellt. Das Zahlverhältnis, den *logos*, anzugeben, heißt Rechenschaft abzulegen (*logon didonai*) über ein musikalisches Intervall, sein Sein auszusagen, oder besser: anzuschreiben. Im platonischen Staat findet sich dann auf dieser Grundlage die Vorstellung der Sphärenharmonie. Aber auch im Feld der Politik funktioniert die pythagoreische Tetraktys, hier als harmonische Ordnung der Gesellschaft nach den Pro-

³⁴⁷ Metaph. 985b.

³⁴⁸ Der Kosmos als Einheit (*en*) bei Philolaos, DK 44, B 17.

³⁴⁹ Lohmann 1970, 17.

³⁵⁰ Iambl. VP 82.

³⁵¹ Lohmann 1970, 103.

portionen 2:1, 3:2, 4:3, die die Anerkennung einer Polarität von Gutem und Schlechtem in der Gesellschaft und der Herrschaft des Guten über das Schlechte voraussetzt.³⁵²

In seiner Kant-Vorlesung „Die Frage nach dem Ding“ fragt Heidegger nach dem, was die neuzeitliche Wissenschaft auszeichnet, nämlich nach ihrer Mathematizität. Das Zahlhafte dieser Wissenschaft leitet sich in Heideggers Wortgebrauch aus dem Mathematischen erst ab, auch wenn es das exemplarische Mathematische ist. Heidegger erklärt seinen Begriff des Mathematischen so: „Die mathemata, das Mathematische, ist jenes ‚an‘ den Dingen, was wir eigentlich schon kennen, was wir demnach nicht erst aus den Dingen herholen, sondern in gewisser Weise selbst schon mitbringen.“³⁵³ Das Mathematische ist nach Heidegger ein über das Seiende „hinwegspringender *Entwurf*“ des Seins des Seienden. Die mathematisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis wird von einem solchen apriorischen Entwurf angeleitet, in dessen Horizont dann erst das Experiment seinen Ort hat. Das pythagoreische Operieren mit der Unterscheidung von Gerade-Ungerade und das Operieren mit der Tetrade ist bereits ein solcher Entwurf, der in verschiedenen Seinsbereichen das Sein des Seienden jeweils als das entwirft, was wir „selbst schon mitbringen“, als die Zahlen und Zahlverhältnisse, die das exemplarische Mathematische sind. Der pythagoreische Entwurf von Struktur als solcher ermöglicht das freie Operieren mit der Struktur als Theorie und Praxis. Sicherlich ist eine solche Weise des Weltbezugs erst in der Neuzeit völlig dominant geworden, ihr wesentlicher Ansatz liegt aber bereits bei den Pythagoreern vor. Wenn auch die in striktem Sinn naturwissenschaftlichen Ergebnisse dann kritisiert werden können, wie es mit dem Kosmos des Philolaos durch Aristoteles geschieht, so bleiben doch pythagoreische Mathematik und Musiktheorie in ihrer Simplität auch heute noch gültig. Dass Philolaos und Archytas sowie weitere Pythagoreer in der Antike als Mechaniker geführt wurden, zeigt, dass auch technische Praxis im üblichen Sinn aus einem solchen Entwurf folgen kann.

Das pythagoreische System der Fügung entwirft die Ordnung der Welt nach dem mathematisierten Geschlechtsverhältnis als vollkommene und vollständige Ordnung, die sich von selbst herstellt und die somit die reine Gewaltlosigkeit zu sein scheint. Mit Heidegger lässt sich festhalten, dass die Harmonie, die diesem System zugrunde liegt, von den Pythagoreern zwar genannt und ständig ins Werk gesetzt, aber nicht mehr eigens befragt

³⁵² Vernant 1962, 96f. mit Bezug auf Pl. Resp. 4, 430d ff.

³⁵³ Heidegger 1962, 57.

wird. Heidegger und Derrida handeln vom Welt-Spiel des Heraklit, einem Spiel von Ent- und Verbergung des Seins, das sich ergibt, wenn der „Grund“ in das Spiel hineingezogen und nicht innerhalb des von ihm konstituierten und auf ihn zentrierten Systems eine vollständige Entbergung alles Seienden angestrebt wird.³⁵⁴ Diese Vollständigkeit des pythagoreischen Kosmos erscheint in sexueller Hinsicht so, dass Männer und Frauen in völliger, sich ergänzender Komplementarität zueinander stehen, und ist praktisch verbunden mit einem auf Fortpflanzung gerichteten Programm der Sicherung der Ehe. Wenn für Heidegger „das Sichdurchsetzen der technischen Vergegenständlichung [...] die ständige Negation des Todes“³⁵⁵ ist, so lässt die pythagoreische Eschatologie die Vollständigkeit auch als Todesverleugnung erscheinen. Dass nun Heraklit von der Harmonie nicht nur der Leier, sondern auch des Bogens spricht, dass Harmonia nach dem Mythos Tochter des Kriegsgottes Ares und der Aphrodite ist, lässt von außen einen Blick auf Gewalt und sexuelles Begehren frei, den das pythagoreische System nicht gewährt. Aber auch die Entwicklung der pythagoreischen Mathematik erschütterte das Konzept eines aus Geradem und Ungeradem gefügten Kosmos von innen heraus. Denn die Suche nach dem *logos*, der das Verhältnis der Diagonale eines Quadrats zur Seite angäbe (oder die Suche nach den Streckenverhältnissen am regelmäßigen Fünfeck, das dem pythagoreischen *gamos* entspricht), führt zu einer Aporie: Diese Verhältnisse sind inkommensurabel, nicht durch ganze Zahlen ausdrückbar, und im ersten Fall führt ein alter indirekter Beweis dieser Tatsache sogar auf den Widerspruch, dass eine echte natürliche Zahl (nicht die Eins) gerade und ungerade zugleich sein müsste.³⁵⁶ Die komplexen Versuche, dieses Problem durch eine Theorie der inkommensurablen Strecken zu lösen, können hier nicht erörtert werden. Sie laufen auf eine Trennung von Arithmetik und Geometrie hinaus. Über die Konsequenzen für das Denken der Pythagoreer wissen wir ebenfalls nicht viel. Was an Material über die Geschichte der Pythagoreer noch erhalten ist, zeigt immerhin den Entdecker der Inkommensurabilität, Hippasos von Metapont, inmitten der revolutionären Bewegungen im 5. Jahrhundert, bei denen die mit den Pythagoreern verbundene Herrschaft der Aristokratie gewaltsam zu Ende ging. Hippasos soll als Demokrat gegen die oligarchischen Altpythagoreer aufgetreten sein. „Es steht [...] nichts der Annahme im Wege, daß der kühne Neuerer in geistigen Dingen auch in der Politik die Zeichen der

³⁵⁴ Heidegger 1957, 186-188, Derrida 1966b.

³⁵⁵ Heidegger 1957, 279.

³⁵⁶ Vgl. van der Waerden 1979, 398f.

Zeit erkannte und für eine Abweichung von dem bisherigen politischen Kurs der Gemeinde eintrat.“³⁵⁷ Die Vollständigkeit des pythagoreischen Systems, wie wir es skizziert haben, ist also gerade durch die Entwicklung der pythagoreischen Mathematik untergraben worden. Seine Organisation verbirgt eine innere Lücke, es ist nur scheinbar von Spannungen frei, und die restlose Formalisierung von Geschlecht, Politik und Kosmos scheitert. Dass die moderne Naturwissenschaft und Technik in größtem Ausmaß die Eröffnung der Pythagoreer weiter führen können, zeigt allerdings, dass das mathematische Paradigma der Pythagoreer damit keineswegs sein Ende erreicht hatte.

³⁵⁷ von Fritz 1960, 23f.

3. Strategien der Oralität

3.1. Essen und Sprechen im frühen Christentum

Wie allgemein bekannt ist, setzte sich unter den vielfältigen religiösen Strömungen, die im römischen Kaiserreich der ersten nachchristlichen Jahrhunderte auftraten, spätestens seit dem so genannten Mailänder Toleranzedikt Konstantins von 313 das katholische Christentum als dominant durch. Weniger bekannt ist wohl, dass es innerhalb dieser Vielfalt an religiöser Aktivität verschiedentlich Bewegungen gab, die Vegetarismus praktizierten und die diese Praxis auch in ihren Diskursen kommentierten und zu begründen versuchten. Viele unter diesen Gruppierungen sind randständig geblieben, und nur wenige haben ihren Vegetarismus ausführlich erörtert. Der neupythagoreische Vegetarismus, der sich in der Tradition des Pythagoras sieht, aber sehr vom Platonismus beeinflusst ist, fand seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert Anhänger und brachte in der umfangreichen Abstinenzschrift des Porphyrios im dritten Jahrhundert eine Summa der philosophischen Argumente für Vegetarismus hervor. Aber auch jüdische, christliche und gnostische Gruppierungen schrieben sich verschiedentlich Vegetarismus auf die Fahne. Wir wollen im Folgenden allerdings den Neupythagoreismus beiseite lassen und uns darauf beschränken, die Rolle vegetarischer und nicht-vegetarischer Essenspraktiken innerhalb des vom Christentum eröffneten kulturellen Feldes zu erörtern. Denn als organisierte Massenbewegung, die Sphäre des Politischen berührend und somit den alten Pythagoreern vergleichbar, ist Vegetarismus in der Spätantike nur in den zwei religiösen Organisationen aufgetreten, die nach allgemeinem Urteil wohl die härtesten Konkurrenten des sich erst konstituierenden katholischen Christentums waren: in der marcionitischen Gegenkirche, die im zweiten Jahrhundert entstand, und vor allem eben im Manichäismus.¹ Zentrum der Erörterung wird somit die Konfrontation der im dritten

¹ Im Gegensatz dazu betrifft der von Porphyrios propagierte Vegetarismus nur die kleine Minderheit neuplatonischer Philosophen. So schreibt Peter Brown über Porphyrios: „Er glaubte nicht, daß sein Verzicht über eine gewisse Distanzierung von den normalen Gewohnheiten des öffentlichen Lebens hinaus unmittelbare soziale Auswirkungen haben würde.“ (Brown 1988, 197) Das steht im Gegensatz sowohl zum alten Pythagoreismus auch zum Christentum (wie Brown festhält) und zum Manichäismus. Ähnlich auch Gillian Clark (Clark 2000, 18). Plotin, der Lehrer des Porphyrios, erwähnt seine vegetarische Lebensweise (die durch Porphyrios überliefert ist) in seinen erhaltenen Schriften nicht. Im übrigen nimmt Iamblichos, der einflussreiche Neuplatoniker und Neupythagoreer des 4. Jahrhunderts, bereits eine entgegengesetzte

Jahrhundert entstandenen manichäischen Religion mit der sich als katholisch deklarierenden christlichen Kirche sein. Wenn die letztere ein für das Abendland bestimmendes Ensemble oraler und medialer Praktiken eingesetzt hat, das nicht-vegetarisch und symbolisch radikal anti-vegetarisch ist (wobei hier gerade der Begriff des Symbolischen selbst in Frage steht), so vertrat die erstere die diskursiv elaborierteste und historisch erfolgreichste vegetarische Option innerhalb des im weiteren Sinne vom Christentum geprägten Feldes. Denn obwohl man den Manichäismus nicht, wie es aus orthodox christlicher Perspektive von Anfang an oft getan wurde, einfach als christliche Häresie verstehen sollte, trat er doch mit den verschiedenen christlichen Fraktionen in den Kampf um das Erbe Jesu ein. In dieser über ein Jahrtausend bestehenden Weltreligion ist – in engem Zusammenhang mit der an einen Teil ihrer Anhänger gerichteten strengen Vegetarismusforderung – ein wohl einzigartiger umfangreicher religiöser Diskurs um Fragen des Essens und der Verdauung geführt worden, der ein gnostisches Pendant zur christlichen Theologie der Oralität bildet. Standen nun Pythagoreer und Orphiker in ihrer vegetarischen Haltung der Opferreligion der griechischen *poleis* gegenüber, so verschiebt sich die Situation mit dem zunehmenden Erfolg des Christentums. Sicherlich hatte die griechische Kultur sich seit Alexander über den gesamten Mittelmeerraum verbreitet, der seit Augustus unter der Herrschaft des römischen Imperiums stand. Zunächst war er damit von der griechisch-römischen Religion dominiert, die wie in der klassischen Zeit um das Tieropfer zentriert blieb. Die Dominanz dieser religiösen Praxis wurde aber immer weiter erschüttert, je mehr sich das als Kirche organisierte Christentum durchsetzte, das sich mit dem Staat verband und schließlich durch Theodosius zur Staatsreligion des Reiches erklärt wurde.² Dieser Durchsetzungsprozess ging einher mit der Entstehung der kirchlichen Organisation und der Einsetzung eines Ensembles von Diskursen, Lektürepraktiken und Verhaltensweisen, deren struktureller Zusammenhang zu erörtern sein wird. Die Trias von Gott, Mensch und Tier, die im Tieropfer zusammengebracht wurden, wurde damit durch eine andere Essenspraktik und ein anderes Verhältnis zu Tieren abgelöst, das

Position ein, da er die traditionelle griechisch-römische Opferreligion gegenüber dem Erfolg des Christentums zu restaurieren versucht.

² Ab dem erwähnten „Toleranzedikt von Mailand“ waren die Kaiser Christen bis auf Julian (Regierungszeit 361-363), und griffen dementsprechend auch in die Entwicklung der Kirche ein; 391 wurde dann durch Theodosius das katholische Christentum zur Staatsreligion. Im oströmischen Reich führte dies zur völligen Verklammerung von Kirche und Staat spätestens seit Kaiser Justinian, im Westen zur Organisation der katholischen Kirche unter dem Bischof von Rom als Papst, die den Untergang des weströmischen Reiches überdauerte. Zur Weiterentwicklung des Christentums von der Spätantike zum Mittelalter vgl. Brown 1996.

in wesentlichen Zügen bis in die europäische Moderne hinein sich fortsetzen wird. An die Stelle des Tieropfers trat die Abendmahlsfeier, die Eucharistie, als das zentrale christliche Essensritual. Wie vor allem neuere Forschungen dargelegt haben, entstanden die kanonische Ausführung und die Interpretation dieses Rituals als symbolisches Essen von Blut und Fleisch Jesu in dieser Epoche erst aus einer gewissen Pluralität konkurrierender Modelle, unter denen eine mit Brot und Wasser begangene „asketische Eucharistie“ (Andrew McGowan), die mit Tendenzen zum Vegetarismus einhergeht, sich am deutlichsten abzeichnet.³ Derartige Konflikte über Essenspraktiken im Christentum lassen sich seit den frühesten erhaltenen Texten, den Paulusbriefen, feststellen: so beschäftigt Paulus sich im Römerbrief mit einer Gruppe von Christen, die kein Fleisch essen, und den daraus entstehenden Spannungen unter den römischen Christen.⁴ Die schließlich orthodoxe Position, die ein moderner Kommentator in der Formulierung zugespitzt hat, „für den Christen, der Fleisch und Blut Christi ißt, [sei] der Vegetarismus intolerabel“,⁵ bildet sich erst innerhalb des Konstitutionsprozesses der katholischen Kirche heraus, die prinzipiellen völligen Vegetarismus dann in der Tat verschiedentlich als häretisch untersagt.⁶ Wie die moderne Kirchengeschichte seit Harnack gezeigt hat, hat der mit den Mitteln der Polemik und später auch mit Unterstützung der staatlichen Macht geführte Kampf der Kirche gegen die marcionitische und manichäische Konkurrenz in der Abgrenzung wesentlich zur Formierung der dann orthodoxen Position beigetragen. Für die manichäische Religion lässt sich dagegen festhalten: in Korrespondenz zum christlichen Abendmahl ist das zentrale Ritual der Manichäer ein tägliches vegetarisches Essen, das heilige Mahl der Electi, der einen Klasse ihrer Anhänger in der zweigeteilten Kirchenorganisation, das allerdings mit einem Unterschied ums Ganze hier die einzige Nahrung dieser Auserwählten ausmacht, denen damit strikter Vegetarismus auferlegt ist. Für *alle* Manichäer gilt zumindest ein Verbot Tiere zu töten. Dem griechisch-römischen und auch dem jüdischen Modell der Opferreligion stehen so zwei konkurrierende religiöse Organisationen gegenüber, die andere Essenspraktiken vertreten. Die religiösen, sozialen und politischen Konsequenzen sollen in diesem Kapitel untersucht werden.

Aus dem Korpus der christlichen Texte der ersten vier Jahrhunderte werden wir dabei schwerpunktmäßig die Paulusbriefe am Anfang und die Werke des Augustinus am Ende

³ McGowan 1999, Smith 2003.

⁴ Röm 14, 2.

⁵ Peterson 1997, 359.

⁶ So die Konzilien von Ankyra und Gangra im 4. Jhd., das 1. Konzil von Braga im 6. Jhd.

dieser Periode behandeln. Diese Auswahl ist thematisch deshalb besonders interessant, weil Augustinus selbst eine Zeit lang Manichäer war, bevor er zum Christentum überwechselte und seine früheren Glaubensgenossen scharf bekämpfte. Daneben werden kurzorisch auch andere für die Thematik relevante Schriften des frühen Christentums herangezogen. Relevante wissenschaftliche Beiträge finden sich dabei in der neueren theologischen Forschung, die neutestamentarische Untersuchungen mit der Kulturanthropologie verbunden hat. Auf der Seite der Manichäer werden sowohl die eigenen Texte dieser Religion wie die häresiologischen Berichte benutzt, wobei der Schwerpunkt innerhalb dieser wahren Weltreligion auf dem griechisch-römischen Kulturkreis liegen soll. Die Interpretation wird sich auf die Arbeiten Jason BeDuhns stützen, der die Körpertechniken der Manichäer ausführlich dargestellt hat.⁷ Die Darstellung beginnt mit den Konflikten über Essenspraktiken in den Paulusbriefen und dem Neuen Testament, um dann die Opferablehnung vegetarischer Strömungen innerhalb des Christentums zu beleuchten, der die orthodoxe Theologie des Abendmahls gegenüber gestellt wird. Dann soll die Gegenposition des Manichäismus umrissen werden, die in einer Gnosis der Verdauung kulminiert, um mit einem Vergleich von Essenspraktiken und Techniken des Signifikanten in Christentum und Manichäismus zu schließen.

Das Christentum begann als messianische Bewegung innerhalb des Judentums im ersten Jahrhundert, und in der frühesten Zeit blieb es auch um Jerusalem zentriert. „[E]arliest Christianity was not yet seen as something separate and distinct from Judaism. It was a sect, like other sects within first century Judaism.“⁸ Seit dem epochalen Auftreten des Paulus situierte das Christentum sich aber im Rahmen eines Übersetzungsprozesses vom hebräisch und aramäisch sprechenden und schreibenden Judentum in die griechische Verkehrssprache (*koine*) der hellenistischen Welt. Die Rede von Übersetzung ist hier im weitestmöglichen Sinn zu nehmen, der, mit Lacan zu reden, die kulturellen Konsequenzen einer solchen Veränderung der Vertäuung des Signifikanten mit einschließt. Die jüdische Religion, die auf der Auserwähltheit eines besonderen Volkes besteht, das sich in expliziter Abgrenzung gegen andere konstituiert, wird durch diese Übersetzung in die universale Verkehrssprache von innen her transformiert in eine Universalreligion – ohne, was die Komplexität dieses Übersetzungsunternehmens ausmacht, die jüdischen heiligen

⁷ BeDuhn 2000, 2001.

⁸ Dunn 1983, 201.

Texte schlicht und einfach aufzugeben.⁹ Seit den Feldzügen Alexanders, die Palästina in den Bereich der griechischen Kultur brachten, war das Judentum schon mehr und mehr hellenisiert worden. Die Herstellung einer griechischen Übersetzung der jüdischen Bibel, der Septuaginta, war eine wichtige Etappe dieses Hellenisierungsprozesses, aber es ist das Christentum, das ihn konsequent zu Ende führte, indem es seine neue Heilsbotschaft direkt auf Griechisch verfasste und sie als „Neues Testament“ dem „Alten“ der hebräischen Bibel an die Seite stellte. Die Figur des Paulus, des „Apostels für die Heiden“ (Röm 1, 5, Gal 2, 7-9) ist geradezu der prekäre Ort dieser Übersetzung und der mit ihr einhergehenden Öffnung des Judentums für die griechisch sprechende und griechisch kulturierte Umgebung.¹⁰ Mit Krister Stendahl und James Dunn ist die zentrale paulinische Frage: „How can Gentiles be included within the messianic community of Israel?“¹¹ Mit einer das Neue der paulinischen Unternehmung betonenden Formulierung, die beide Seiten seiner Problematik einbegreift, deutet Jacob Taubes „den Römerbrief als Legitimation und Formation eines Neuen gesellschaftlichen (Ver-)Bundes, der werdenden Ek-klesia gegenüber dem Römischen Imperium einerseits und andererseits der ethnischen Einheit des jüdischen Volkes.“¹² Paulus ist selbst Jude, vertritt freilich die radikale messianische Position,¹³ berufen zu sein, das Evangelium von den Juden zu den Heiden zu bringen, liegt aber noch vor einer völligen gegenseitigen Trennung von Juden- und Christentum, die sich allerdings nachträglich auf ihn berufen kann. Ein Blick in die Literatur der Kirchenväter genügt, um die immense Bedeutung des hier instituierten Interpretationssystems zu belegen, das die Einheit der prekären Verbindung sicherstellen soll: die allegorische und typologische Auslegung des nun so genannten Alten Testaments im Gegensatz zur literalen Befolgung seiner Gebote und ihrer Ausdifferenzierung, wie sie die Pharisäer vertraten (und wie das rabbinische Judentum sie fortführen wird). Der dafür zentrale Operator, der diese neue Lektüre der hebräischen Bibel trägt, ist der von Paulus instituierte Geist (*pneuma*) im Gegensatz zum Fleisch (*sarx*). Von diesem Übersetzungsprozess sind auch und gerade die Nahrungscodes des mosaischen Gesetzes betroffen, die

⁹ Die radikale Aufgabe der jüdischen heiligen Schriften ist die Option Marcions für das Christentum, der sich der Manichäismus anschließt, wenn er die jüdische Bibel für das Werk eines Fürsten der Finsternis erklärt.

¹⁰ Mani wiederum bezeichnet seine Lehre ausdrücklich selbst als Universalreligion gegenüber der Beschränktheit der vorangegangenen Religionen, und er wird im übrigen von den Manichäern als „großer Übersetzer“ verehrt.

¹¹ Dunn 1983, 201.

¹² Taubes 1993, 146.

¹³ Vgl. Daniel Boyarins Buch „Paulus: A radical Jew“ (Boyarin 1994).

ihre rituelle Verbindlichkeit verlieren, aber im heiligen Text des Alten Testaments bestehen bleiben und der allegorischen Interpretation unterworfen werden. Als erster für die Rolle des Essens im Christentum zentrale Themenkreis lässt sich also die Stellung zum jüdischen Nahrungscode herausstellen, die im Zusammenhang mit der christlichen, pneumatischen Technik des Textgebrauchs steht. Der zweite Themenkreis ist die Rolle der Abendmahlsfeier als des zentralen christlichen Rituals, die, wie schon Freud herausgearbeitet hat, mindestens seit Paulus der Identifizierung mit der kirchlichen Organisation in einem pneumatischen Gemeinschafts-Phantasma dient. Die alexandrinische Theologie des Origenes formuliert die Verbindung von Essenspraktiken, Lektüretechniken und Organisation in den drei Verkörperungen des göttlichen Logos: Eucharistie, Heilige Schrift und Kirche.¹⁴ Gleichzeitig erfolgte eine Abgrenzung des Christentums gegenüber den griechisch-römischen Nahrungscode, die sich um das Tieropfer zentrieren, wie im 2. Kapitel dargelegt wurde. Obwohl das Tieropfer sowohl in jüdischer wie in griechisch-römischer Form abgelehnt wird, kann der christliche Diskurs aber gerade nicht durch eine einfache Opferablehnung charakterisiert werden. In der Tat führt eine Linie, die von Paulus und dem Hebräerbrief über Origenes bis zu Augustinus reicht, zu einer Transposition und Verallgemeinerung des Opferdiskurses, die das griechisch-römische Tieropfer überbietet und konsequenterweise das Abendmahlsritual immer betonter als Opfer herausstellt. Das Opfer verschiebt sich vom Tieropfer zum Selbstopfer des Gottes, dem bei Augustinus dann das Opfer der Christen für die Kirche korrespondiert. Auf diese Weise wächst dem Opferbegriff die noch heute geläufige allgemeine Bedeutung zu. Hier muss allerdings wieder berücksichtigt werden, dass diese Auffassung des Abendmahls mit anderen zusammen bestand und sich erst als die orthodoxe durchsetzen musste.

Die eingehendere Betrachtung des christlichen Feldes soll, wie angebracht, mit Paulus beginnen. Paulus verfasste seine als authentisch angesehenen Briefe (den Römerbrief, die zwei Korintherbriefe, die Briefe an die Galater und Philipper, den – teilweise angezweifelt – ersten Thessalonicherbrief und den Brief an Philemon) innerhalb des Jahrzehnts zwischen 50 und 60 n. Chr. im Rahmen seiner intensiven Missionstätigkeit als „Apostel für die Heiden“. Daneben stehen die zwar wohl inauthentischen, aber möglicherweise von Schülern des Paulus formulierten Epheser- und Kolosserbriefe, der zweite Thessalonicherbrief (nach 70 n. Chr.) und die (sicher inauthentischen) so genannten Pastoralbriefe

¹⁴ Siehe hierzu de Lubac 1950, 336-373, und unten, 3.6.

(die zwei Timotheusbriefe und der Titusbrief). Das späte Dokument der Apostelgeschichte enthält einen Bericht über das Wirken des Paulus, in dessen bedeutsamen Abweichungen zu den authentischen Briefen tendenziöse Entstellungen sichtbar werden, gerade auch in den uns hier interessierenden Fragen der Essenspraktiken. Unter den echten Paulusbriefen aber werden Nahrungspraktiken innerhalb der neuen messianischen Gruppierung im Römerbrief, im ersten Korintherbrief und im Galaterbrief behandelt. Um die Bedeutung dieser Auseinandersetzungen zu erfassen, muss zunächst der jüdische Hintergrund kurz angerissen werden, wobei die jüdische Gruppierung der Pharisäer, aus der Paulus stammte, eine besondere Wichtigkeit hat.¹⁵ Das immer mehr hellenisierte Judentum der Kaiserzeit hatte bei Römern und Griechen großes Interesse geweckt, und es ist davon auszugehen, dass die christliche Heidenmission sich zunächst an jene Nichtjuden richtete, die sich dem Judentum bereits in verschiedenem Ausmaß zugewandt hatten. Das Judentum zentriert sich nun um die in der Tora niedergelegten Gebote Jahwes, und diese Gebote umfassen bekanntlich an herausragender Stelle einen elaborierten Nahrungscode (*kasruth*), der auf der Teilung der Tiere in reine und unreine basiert (3 Mos 11; 5 Mos 14, 3-21). Douglas hat diese Unterscheidung als Manifestation des Bestrebens analysiert, durch Einführung von Trennungen einen Zustand der Vollständigkeit, Ganzheit und Einheit zu konstituieren und zu bewahren.¹⁶ Dies geschieht durch die Einziehung eines differenzierten Kategoriennetzes in der Tierwelt und die Ausschließung aller Tiere als unrein, die diesem Netz nicht völlig entsprechen. Die Befolgung dieser Nahrungstabus spielte auch eine wichtige Rolle bei der Abgrenzung des Judentums von den anderen Völkern. Bekanntlich stellt die Tora Juden den Nichtjuden (*goyim*) gegenüber, vergleichbar der griechischen Distinktion von Griechen und Barbaren. Besonders die Pharisäer betonten diese Trennung – ihr Name selbst leitet sich vom hebräischen *parus* ab, das Trennung bezeichnet. Der Aristeasbrief spricht von den Geboten als der Mauer, die die jüdische Segregation von den Nichtjuden aufrechterhält, indem sie die Reinheit der Juden bewahrt.¹⁷ Das jüdische Nahrungssystem umfasst neben der Einteilung der Tiere die Vorschriften für die Schlachtung, die – im Gegensatz zum griechischen Opferritual – die Trennung von Fleisch und Blut vorschreiben, wobei das letztere mit dem Leben identifiziert wird und Gott vorbehalten bleibt. Die Pharisäer fügten weitere Nah-

¹⁵ Zu diesem jüdischen Hintergrund vgl. etwa Gager 1983, Kap. 2, Dunn 1983, 201-219.

¹⁶ Douglas 1966.

¹⁷ Smith 2003, 159-166, Dunn 1983, 213.

rungsvorschriften hinzu, die rituelle Reinheit und Waschungen betrafen und so die Möglichkeiten einer Essensgemeinschaft mit Nichtjuden weiter einschränkten. Neben der Beschneidung und den Ruhetagen des Sabbats und der Feste waren es auch gerade die Essensgebote, die das kurrente Bild der Juden in der antiken Welt bestimmten.¹⁸ In anekdotischer Form lässt sich dies dadurch illustrieren, dass der römische Kaiser Caligula den Vortrag einer jüdischen Delegation, die im Zusammenhang eines blutigen Konflikts in Alexandria bei ihm vorstellig wurde, mit der plötzlichen Frage nach dem Schweinefleischverbot unterbrochen haben soll.¹⁹ Es sollte somit klar geworden sein, dass Nahrung im Judentum größte Aufmerksamkeit erhält und dass der jüdische Nahrungscode in seiner Abgrenzungsfunktion sowohl von innen als auch von außen wahrgenommen wurde. Die pharisäische Ausdifferenzierung des Gesetzes, die zur Tora die mündliche Tradition hinzufügte, verschärfte diese Funktion noch.

Die paulinische Position ist gegen dieses jüdische Nahrungsmodell gerichtet und setzt ihm von innen heraus ein anderes entgegen. Bevor wir dies anhand der Paulusbriefe erörtern, soll ein mottohafter Seitenblick auf das Matthäus-Evangelium (Mt 15, 1-20 par. Mk 7, 1-23), wo in der Gegenüberstellung von Essen und Sprechen die neue Stellung zu den jüdischen Nahrungscodes mit einer gewissen Simplizität artikuliert wird, in die Thematik einführen. Anlässlich der pharisäischen Forderung nach rituellen Waschungen vor dem Essen sagt Jesus hier zu den Pharisäern: „Was zum Mund hineingeht, das macht den Menschen nicht unrein; sondern was aus dem Mund herauskommt, das macht den Menschen unrein.“ (Mt 15, 11) Wenig später heißt es: „Merkt ihr nicht, dass alles, was zum Mund hineingeht, das geht in den Bauch, und wird danach in die Grube ausgeleert? Was aber aus dem Mund herauskommt, das kommt aus dem Herzen, und das macht den Menschen unrein. Denn aus dem Herzen kommen böse Gedanken [...].“ (Mt 15, 17-19) Diese Jesusworte stehen im Zug einer Außerkraftsetzung der Nahrungsgebote der Pharisäer. Nahrung und Verdauung werden einfach der durch die Sprache vermittelten Innerlichkeit des Herzens, auf die es allein ankomme, gegenübergestellt.

Was hat es mit dieser Gegenüberstellung auf sich? Giorgio Agamben hat in seiner Paulus-Interpretation die messianische Teilung der jüdischen, von den Pharisäern noch einmal betonten Teilung von Juden und Nichtjuden herausgestellt, die durch die paulini-

¹⁸ Belege bei Gager 1983, 56f. und passim.

¹⁹ Philo Leg. 361. Auch in Plutarchs „Tischgesprächen“ wird an einer Stelle die Frage des Schweinefleischverbots erörtert (Quaest. conv. 4, 5). Vgl. Dunn 1983, 208.

schen Operatoren *pneuma* und *sarx* bewirkt wird und das mosaische Gesetz in einen Zustand der Suspension versetzt.²⁰ Die eminente Bedeutung des Essverhaltens bei dieser die neue messianische Gruppierung konstituierenden Operation wird zum ersten Mal im Galaterbrief (Gal 2, 11-21) deutlich, wo Paulus den berühmten Zwischenfall von Antiochia anführt, der wahrscheinlich in den Jahren vor 50 n. Chr., am Anfang der paulinischen Mission, stattfand. Die Frage, was und vor allem mit wem gegessen wird, führt direkt zum für Paulus zentralen Punkt von Trennung und Einheit zwischen Juden und Heiden in der messianischen Zeit. In Antiochia gab es eine Tischgemeinschaft aus Juden und Heiden innerhalb der messianischen Gruppierung. Petrus, der die Stadt besuchte, nahm zunächst daran teil, bevor er durch die Ankunft der „Jakobus-Leute“ aus Jerusalem dazu geführt wurde, sich zurückzuziehen. „Als aber Kephas nach Antiochia kam, widerstand ich ihm ins Angesicht, denn es war Grund zur Klage gegen ihn. Denn bevor einige von Jakobus kamen, aß er mit den Heiden; als sie aber kamen, zog er sich zurück und sonderte sich ab, weil er die aus der Beschneidung fürchtete.“ (Gal 2, 11-12) Paulus schleudert Petrus im Namen der „Wahrheit des Evangeliums“ die Frage entgegen: „Wenn du, der du ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch, warum zwingst du dann die Heiden, jüdisch zu leben [ioudaizein]?“ (Gal 2, 14) Petrus hatte durch sein Verhalten eine Trennung zwischen Juden und Heiden restauriert – das benutzte Wort *aphorizēn* (Gal 2, 11) spielt gerade auf die Trennungen des Gesetzes an. Die Antwort des Paulus gibt dem Vorfall sofort seine ganze Bedeutung im Netzwerk der implizierten kulturellen Zusammenhänge. Was den genauen Streitpunkt beim gemeinsamen Essen angeht, so lassen sich darüber nur Vermutungen anstellen. Ein generelles Verbot gemeinsamen Essens von Juden und Heiden gab es im antiken Judentum nicht. James Dunn kommt nach der Erörterung verschiedener Optionen zum Fazit, dass wahrscheinlich die anwesenden Heiden zwar grundlegende jüdische Essensgebote einhielten, aber die „Jakobus-Leute“, die aus Jerusalem kamen, eine sorgfältigere Beachtung der zusätzlichen pharisäischen Regeln verlangten.²¹ Er sieht eine besondere Bedeutung des Zwischenfalls für Paulus' Entwicklung und für die Radikalität der Position zum jüdischen Gesetz, die er in der Folge einnahm. Für die Pharisäer waren die Forderung nach Befolgung des Gesetzes und die Rechtfertigung im Glauben kompatibel gewesen; Paulus sieht jetzt die Ein-

²⁰ Vgl. Agamben 2000, 56-71.

²¹ Dunn 1983, 222-230.

heit der messianischen Bewegung gefährdet und bewegt sich in die radikale Richtung der Setzung einer Inkompatibilität.

Die verschlungene Meditation des Römerbriefs kreist gerade um die Bedeutung des Gesetzes und des Glaubens und das Verhältnis von Juden und Heiden in der neuen messianischen Zeit. Die Opposition von *pneuma* und *sarx* oder auch von *pneuma* und *gramma* (Buchstabe) fungiert als ein Operator, der die Gebote des jüdischen Gesetzes einer radikalen Transformation unterwirft. So wird der äußerlichen Beschneidung am Fleisch die innerliche des Herzens gegenübergestellt (Röm 2, 28-29). Ohne einfach negiert zu werden, wird das buchstäbliche Gesetz durch den Glauben überboten, mit der schon im 2. Kapitel betrachteten Bewegung, die als Zustand vor der Gabe des Gesetzes, hier vor der Beschneidung Abrahams, eben schon seinen Glauben ansetzt. Die Spaltung des Subjekts vor dem Gebot des göttlichen Gesetzes (Röm 7) findet ihre Lösung in der Einheit im messianischen Leib. Der Brief kommt mit der Setzung der Liebe (*agape*) als Erfüllung des Gesetzes²² im 13. Kapitel zu einem gewissen Abschluss. Die *agape* ist das Prinzip der neuen messianischen Organisation wie das mosaische Gesetz das der alten.²³ Paulus geht nun im folgenden Abschnitt (Röm 14, 1 – 15, 21) auf Streitigkeiten in der römischen Gemeinde ein, die mit einer Teilung in zwei Gruppen, die von ihm so genannten „Starken“ und „Schwachen“, zusammenhängen. Diese Gruppen unterscheiden sich in ihrem Essverhalten: die „Starken“ essen Fleisch, die „Schwachen“ lehnen es ab. „Einer glaubt, er dürfe alles essen; der Schwache aber ißt Gemüse.“ (Röm 14, 2) Die Rede von „Schwachen“, für die Fleischessen problematisch ist, taucht schon im früheren ersten Korintherbrief auf (1 Kor 8, 7-12). Mit den Ausdrücken der „Starken“ und „Schwachen“ differenziert Paulus also zwei Gruppierungen innerhalb der jeweiligen christlichen Gemeinde voneinander. Die genaue Identifikation der Positionen ist in der Forschung umstritten. Manche Kommentatoren sind dabei soweit gegangen, die Existenz zweier getrennter Gemeinden in Rom anzunehmen.²⁴ Wir wissen, dass die „Schwachen“ kein Fleisch essen, wohl auch das Trinken von Wein ablehnen (Röm 14, 21), was allerdings nicht völlig sicher geschlossen werden kann, da die Formulierung sich auch der paulinischen Rhetorik verdanken könnte. Die Devise der „Starken“, der Paulus sich auf einer ersten Ebene seiner Argumentation anschließt, scheint zu sein, dass Essen religiös irrele-

²² „Erfüllung des Gesetzes die Liebe [pleroma oun nomou he agape].“ (Röm 13, 10)

²³ Siehe unten, 3.3.

²⁴ Watson 1986.

vant ist (Röm 14, 14.17.20). Die „Schwachen“ dagegen verurteilen die „Starken“ aufgrund dieses Essverhaltens. Was die Identifikation der „Schwachen“ angeht, so lassen sich mehrere Hypothesen aufstellen: sie können als Christen gedeutet werden, die am jüdischen Nahrungsgesetz festhalten und deshalb kein Fleisch essen, weil koscheres Fleisch in der bestehenden Situation nicht leicht zu beschaffen ist, wogegen die „Starken“ sich über die Nahrungsgebote der Tora hinwegsetzen.²⁵ Die Benutzung der gegensätzlichen Worte *koinon* (unrein) und *katharon* (rein) Röm 14, 14.20 ist das stärkste Argument dafür, hier einen jüdischen Hintergrund zu vermuten.²⁶ Auch die von den „Schwachen“ getroffene Unterscheidung der Tage (Röm 14, 5-6) kann hier eingefügt werden. Jüdische Texte liefern Belege für einen solche Art von Vegetarismus.²⁷ Andererseits setzen andere Autoren eine prinzipielle Fleischablehnung der „Schwachen“ an: die Gruppe der „Schwachen“ könnte durchaus eine feste Position vertreten, die ein asketisches Programm prinzipieller Fleisch- und Weinablehnung umfasst. Die Bezeichnung als „Schwache“ stellte dann einen Versuch des Paulus dar, diese Gruppe rhetorisch in ihre Schranken zu weisen.²⁸ Paulus schlägt sich zunächst auf die Seite der „Starken“ (Röm 14, 14.17.20), identifiziert sich gar explizit mit diesen: „Wir aber, die wir stark sind [...]“ (Röm 15, 1). Als Kernsatz seiner Diskussion stellt er auf: „Denn das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken, sondern Gerechtigkeit (*dikaio syne*) und Friede (*eirene*) und Freude (*charis*) im Heiligen Geist“ (Röm 14, 17). Paulus steht also auf der Seite jener, die das mosaische Gesetz auf der höchsten Ebene, jener der Erlösung, für irrelevant erklären. Die Essensgebote des mosaischen Gesetzes literal zu befolgen wäre ein Hängen am „toten Buchstaben“ (2 Kor 3, 6) gegenüber der Pneumatik, auf die es ankommt und die dem „Essen und Trinken“ entgegengesetzt wird. Das Gesetz verschließt den Mund: „Wir wissen aber, dass das Gesetz alles, was es ausspricht, denen sagt, die unter dem Gesetz sind, damit jeder Mund verschlossen werde und alle Welt vor Gott strafwürdig sei [...]“ (Röm 3, 19). Der Geist, *pneuma*, Vokalisierung der stimmlosen Konsonantenschrift, öffnet ihn – zu artikulierter (griechischer) Rede, wie es der erste Korintherbrief ausführt (1 Kor 14). Der Schrift der Nahrungsgebote tritt das im Heiligen Geist befreite Sprechen gegenüber, was den Gegensatz des Matthäus-Evangeliums expliziert. Die Lösung, die Paulus im Fortgang des Römerbriefs entwickelt, ist gegeben durch die Einführung der

²⁵ So etwa Wilckens 2003, 109-115.

²⁶ Wilckens 2003, 112f.

²⁷ So die Bücher Daniel und Tobit (vgl. ebd.).

²⁸ McGowan 1999, 226-231.

agape (Röm 14, 15) und des Glaubens (Röm 14, 22-23), die pneumatische Lektüre der Heiligen Schrift und vor allem die Forderung der Einheit der Kirche. Röm 14, 4 werden Geduld und Trost der Schrift erwähnt, die dem Hoffnung verleihen sollen, der zur Verbindung mit der Vergangenheit in der Allegorie fähig ist.²⁹ Dies leitet zu einem von Paulus empfohlenen anderen Gebrauch des Mundes über, der von Nahrungsgebotes befreit ist: „Der Gott des Ausharrens und der Ermunterung aber gebe euch, gleichgesinnt zu sein untereinander, dem Messias Jesus gemäß, damit ihr einmütig mit einem Munde den Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus verherrlicht.“ (Röm 15, 5-6). Diese Einheitsforderung, die in den Paulusbriefen eng mit dem zum Höhepunkt und Abschluss (Röm 15, 13) noch einmal erwähnten *pneuma*-Operator verbunden ist, werden wir unten bei der Behandlung des Abendmahls weiter explizieren. In den nächsten Versen des Römerbriefs (Röm 15, 7-13) wird dann noch einmal die Einheit von Heiden und Juden in der Anhängerschaft an den Messias Jesus affirmiert, die schon Thema des gesamten Briefes gewesen war.³⁰ Auch die „Starken“ sollen demzufolge zugunsten dieser Einheit zurückstehen, bis dahin, sich den eigentlich irrelevanten Nahrungsgebotes der „Schwachen“ zu unterwerfen: „Es ist gut, kein Fleisch zu essen, noch Wein zu trinken, noch etwas, woran dein Bruder sich stößt.“ (Röm 14, 21)³¹ Die Einheit der Organisation ist das oberste Prinzip. Dieses kann durch die in der Forschung vertretene These zusätzlich pointiert werden, dass eine solche Einheit bei den römischen Christen gerade nicht bestand und Paulus bestrebt war, sie erst herzustellen.³²

Im ersten Korintherbrief erörtert Paulus (1 Kor 8; 10) die religiöse Bedeutung von so genanntem „Götzenopferfleisch“ (*eidolothyta*). Zunächst handelt es sich um einen jüdischen Terminus, der gegen die griechisch-römische Religion gerichtet ist. Dass das frühe Christentum die Position einer Opferablehnung gegenüber dem griechischen Opfer bezog, ist bekannt. Ein berühmter Brief des jüngeren Plinius an Kaiser Trajan zeigt, wie Christen sich durch die Verweigerung der staatlichen Opferrituale des römischen Kaiser-

²⁹ Siehe unten, 3.6.

³⁰ Dieser Verlauf des Textes kann als Argument für die Identifikation der „Schwachen“ mit Judenchristen verwendet werden (vgl. Wilckens 2003, 113).

³¹ Diese paulinische Formulierung ist, aus ihrem Kontext entfernt, willkommenes Einfallstor für alle Christen, die eine Vegetarismusforderung in den heiligen Texten wiederfinden möchten, und wird in der Nachfolge Marcions noch von den Manichäern zu diesem Sinn verwendet, obwohl ihr Kontext das genaue Gegenteil einer solchen Forderung beinhaltet.

³² Lampe 1999, 229f. Es gab wohl verschiedene Versammlungsorte in Rom. Dies erklärt, wieso Paulus im Römerbrief gerade nicht von *ekklesia* spricht. Siehe auch Watson 1986.

kults auszeichneten.³³ Die Prüfung, der man sie unterzog, war wohl einfach aus Kostengründen ein Opfer mit Wein, aber Plinius erwähnt auch die Schwierigkeiten im Absatz von Opferfleisch aufgrund der zunehmenden Popularität des Christentums. Im Korintherbrief schreibt Paulus wiederum von „Schwachen“, die das Essen von Opferfleisch problematisieren. Ihnen gegenüber erklärt er wiederum das Essen solchen Fleisches für religiös irrelevant: „Aber Speise wird uns nicht vor Gottes Gericht bringen“ (1 Kor 8, 8). Er betont die Frage des Gewissens und des Zusammenhalts der christlichen Gemeinde, die diejenigen, die diese Bedeutungslosigkeit bereits erkannt haben, trotzdem zur Rücksicht auf die „Schwachen“ verleiten soll. Gerd Theißen hat die These aufgestellt, dass hier soziale Unterschiede innerhalb der Gemeinde erkennbar werden.³⁴ Die sozial Höhergestellten sind auf Interaktion mit Nichtchristen angewiesen, die auch gegenseitige Essenseinladungen umfasst. Zentral für diese ganze paulinische Diskussion ist aber an dieser Stelle die Einführung eines neuen Rituals: des christlichen Abendmahls, das griechisch-römisches und jüdisches Tieropfer ablösen und überbieten soll. Die Ebene, auf der Griechen und Heiden in ihren unterschiedlichen Nahrungscodes voneinander abgegrenzt sind und sich voneinander abgrenzen, versucht Paulus so zugunsten eines neuen Essensmodells zu transzendieren.³⁵

Die Apostelgeschichte konstruiert der radikalen paulinischen Position gegenüber eine Art Kompromiss. Einmal schreibt sie gerade Petrus eine Vision zu (Apg 10, 11), in der er von einer göttlichen Stimme aufgefordert wird, alle Tiere unterschiedslos zu essen, womit die Nahrungsgebote in Bezug auf verbotene Tiere aufgehoben sind. Andererseits wird Apg 15 vom Apostelkonzil in Jerusalem berichtet, bei dem Paulus sich mit den Vertretern der Jerusalemer Urgemeinde trifft und bei dem die Frage der Beachtung der Toragebote (Speisegebote und Beschneidung) durch Heidenchristen so gelöst wird, dass ihnen nur auferlegt wird, sich vom heidnischen Opfer, von Unzucht (*porneias*), von Ersticktem und vom Blut zu enthalten (Apg 15, 20.29; 21, 25). Es wird von ihnen also eine reduzierte Version des jüdisch-koscheren Schlachtens verlangt. Es handelt sich hier also allem Anschein nach um einen Kompromiss zwischen einer radikalen Position der Irrelevanz des Essens, wie sie bei Paulus zu finden war, und der eines Festhaltens am Nahrungscode der Tora.

³³ Plin. Ep. 10, 96.

³⁴ Theißen 1982.

³⁵ Siehe unten, 3.3.

Wir haben so gesehen, wie sich in den Paulusbriefen Konflikte über die Geltung der jüdischen Nahrungscodes im Zusammenhang des Einschlusses der Heiden in die messianische Gemeinschaft artikulieren. Die paulinische Lösung einer Aufhebung der Essensgebote durch die Opposition von *pneuma* und *sarx*, einer Irrelevanz der signifikanten Codes im Nahrungsbereich gegenüber den Signifikanten der Sprache, und einer Affirmation der messianischen Einheit der *ekklesia* wird für die Entwicklung des Christentums bestimmend sein. Das bedeutet, wie sich bereits abgezeichnet hat, aber keine Irrelevanz von Oralität selbst, da das Ritual des Abendmahls eine eminente Bedeutung gewinnt. Die Konflikte über dieses und im Zusammenhang damit über richtiges Essen überhaupt im Frühchristentum sollen im nächsten Abschnitt thematisch werden, bevor das orthodoxe Abendmahlsmodell auch im Rückgriff auf Paulus erörtert werden soll.

3.2. Vegetarismus im frühen Christentum: die Eucharistie mit Brot und Wasser

Das christliche Abendmahl besteht nach der kirchengeschichtlich dominanten und für die katholische Kirche verpflichtenden Auffassung aus Brot und Wein als Opfergaben in der Identifizierung mit dem Blut und Fleisch Christi. In dieser Hinsicht lässt sich von Paulus über Cyprian von Karthago bis hin zu Augustinus eine Linie ausziehen, was wir im nächsten Abschnitt ausführen wollen. Für unsere Thematik bedeutsam ist aber die Existenz frühchristlicher Strömungen, die sich gerade nicht auf dieser Linie verorten lassen. Zunächst ist festzuhalten, dass die frühchristliche Haltung zum Opfer weithin eine negative ist. Das als messianische Bewegung im Judentum beginnende Christentum lehnte griechisch-römische Tieropfer immer ab, und auch das jüdische Opfer wurde oft, zunächst in Anknüpfung an die Propheten, scharf negativ gesehen. Der Diogenetbrief setzt sogar jüdische Opfer mit heidnischen gleich, für Justin sind sie eine bloße Konzession, um das störrische jüdische Volk vom Rückfall in den Götzendienst abzuhalten. Die subtile Position des Origenes werden wir weiter unten erörtern. Schon der Hebräerbrief entfaltet eine Theologie des Todes Jesu als ein Opfer, das die jüdischen Tieropfer ein für allemal überbietet und damit außer Kraft setzt.³⁶ Das zwischen Gott und den Menschen vermittelnde symbolische System des Tieropfers ist damit aufgehoben.

³⁶ Von der Eucharistie ist hier nicht explizit die Rede (auch wenn der Vers Heb 13, 10 als Anspielung auf sie gedeutet werden kann).

Es verwundert nun nicht, dass auch in den gemeinsamen Mahlzeiten, die Paulus schon so eminent wichtig waren, von bestimmten frühchristlichen Gruppierungen eine radikale Opferablehnung vertreten worden ist. Andrew McGowan³⁷ hat das Material versammelt, das vor allem im 1. und 2. Jahrhundert die Existenz frühchristlicher Modelle belegt, die von dem sich später durchsetzenden Opferparadigma des Abendmahls mit Brot und Wein abweichen. Er stellt zunächst eine Vielfalt von Modellen für Mahlzeiten im frühen Christentum fest. Neben Mahlzeiten mit Brot und Wein treten solche aus Brot und Wasser, solche, die nur aus Brot bestehen, oder gar solche aus Brot und Gemüse oder Früchten, stellenweise auch mit Käse, Milch und Honig und Salz.³⁸ Das am weitesten verbreitete Alternativmodell waren Mahlzeiten mit Brot und Wasser: „Not only are there plentiful examples of eucharistic meals involving water, there are others where no cup is found at all. [...] This bread-and-water tradition or pattern [...] turns out in fact to be the most important and widespread ‚exception‘ to the use of bread and wine.“³⁹

Aus McGowans Darstellung dieses asketischen Modells lassen sich drei wesentliche Punkte herauschälen. Zunächst scheint die eucharistische Verwendung von Brot und Wasser vor allem in Syrien und Asien eine ursprüngliche und wichtige Tradition gewesen zu sein. „[T]he bread-and-water pattern is not simply a rare and extreme case of ‚enkratite‘ adaptation of the Christian eucharist, but an important and widespread tradition in Early Christianity, and especially in Syria and Asia, at least.“⁴⁰ Zweitens knüpft McGowan eine Verbindung zwischen solchen abweichenden heiligen Mahlen, bei denen Brot und Wasser verzehrt werden, und der generellen Ablehnung der von uns im 2. Kapitel nach Detienne und Vernant dargestellten Opferküche, insbesondere einer generellen Ablehnung des Fleischverzehrs. Ein heiliges Mahl mit Brot und Wasser drückt auf die einfachste Weise die Ablehnung sowohl des griechischen als auch des jüdischen Opfers aus. Brot und Wasser erscheinen hier als neutrale Elemente, während Wein, der im griechisch-römischen Kontext in Libationen dargebracht wird, mit der Opferküche assoziiert ist. Dies ist zu kontrastieren mit der Opferaffirmation im orthodoxen Abendmahlsmodell, einer, wie wir ausführen werden, Neuinterpretation und Überaffirmation des Opfers, da das heidnische und das jüdische Opfer als konkreter Akt jeweils abgelehnt, das Abendmahl selbst aber als Opfer verstanden wird, wohingegen die Eucharistie mit Brot und

³⁷ McGowan 1999.

³⁸ Ebd., 89-142.

³⁹ Ebd., 93.

⁴⁰ Ebd., 173 (einer von vielen Belegen).

Wasser gerade kein Opfer darstellen soll. Schließlich vertreten die dem Brot-und-Wasser-Modell verpflichteten Christen oft keine strikte Trennung zwischen sakralen und profanen Mahlzeiten, und die Eucharistie stellt dann auch nicht ein Essen geringerer Mengen mit hohem Symbolgehalt dar, sondern schließt durchaus das Essen von für die Ernährung wesentlichen Nahrungsmengen ein. In diesem Modell verläuft also die eigentliche Grenze nicht zwischen sakralen und profanen Mahlzeiten, sondern zwischen den asketischen Mahlen einer solchen christlichen Gruppierung und den von der Opferküche geprägten Essensweisen der Umgebung. Wir erkennen im Modell einer solchen mit Vegetarismus verbundenen asketischen Eucharistie den Gestus der Verweigerung des Opfermahls und den damit verbundenen Bruch mit der griechisch-römischen Gesellschaft wieder.

Die asketischen Gruppierungen, die in ihrem Essverhalten so weit gingen, auf eine radikale Opposition zur Opferküche zu setzen, die Anhänger einer Eucharistie mit Brot und Wasser, sind in sich wiederum recht verschieden. Über viele von ihnen besitzen wir als einzige Information die dürftigen und durchaus fragwürdigen häresiologischen Berichte von Irenäus, Clemens von Alexandrien und Tertullian bis hin zu Epiphanius. Dahin gehören auch die diversen Zeugnisse über Tatian. Außerdem liegen uns aber in den Pseudoklementinen und den apokryphen Apostelakten Texte vor, die sicherlich Elemente von Diskursen christlicher Gruppierungen aus dem zweiten oder dem Anfang des dritten Jahrhunderts enthalten, die das Brot-und-Wasser-Modell vertraten. Obwohl diese Texte späteren Überarbeitungen unterzogen worden sind, erlauben sie es dennoch, einen wertvollen Eindruck von der Innenperspektive dieser Gruppierungen selbst zu gewinnen.

Daneben scheint die Praxis des Abendmahls mit Wasser aber auch bis ins dritte Jahrhundert hinein bei sich als orthodox verstehenden Christen in gewissem Ausmaß verbreitet gewesen zu sein. Dies bezeugt neben dem Martyrium des Pionius von Smyrna der berühmte 63. Brief von Cyprian von Karthago (um 250), wo Cyprian gegen Bischöfe der orthodoxen Kirche argumentiert, die ein Brot-und-Wasser-Modell der Eucharistie vertreten. Diese Auseinandersetzung bildet für Cyprian – nach einem Muster, das auch von anderen Stellen der Kirchengeschichte her bekannt ist – gerade den Grund, die Opferbedeutung der Eucharistie mit Brot und Wein genauer zu bestimmen.

Wir wollen, McGowan folgend, die Opferablehnung dieser Gruppierungen kurz in den erhaltenen Selbstzeugnissen verfolgen. Denn diese Diskurse stellen das asketische Essverhalten dieser Christen explizit dem Opfer gegenüber. Im Martyrium der Perpetua und

Felizitas werden Käse, Milch und Honig als Elemente eines paradiesischen Zustands vor der Einführung des Tieropfers mit der heidnischen Welt von Opfer und Blutvergießen kontrastiert. Perpetua wird ausdrücklich aufgefordert zu opfern, aber sie weigert sich, Tiere zu töten, sondern wird in einer symbolischen Umkehrung selbst von Tieren im Zirkus zerrissen.⁴¹ Die Pseudoklementinen stellen ebenfalls das Essen von Brot und das Trinken von Wasser dem heidnischen Opfer gegenüber.⁴² Fleisch und Wein erscheinen allgemein mit dem heidnischen Opfer verbunden. Die negative Hauptfigur Simon Magus gerät in den Bann der Dämonen und des Teufels, weil sie am Opfer teilnahm und dadurch mit ihnen Fleisch aß und Wein trank.⁴³ An der Tafel der Teufel gibt es Fleisch und Blut zu essen.⁴⁴ Vegetarische Nahrung, vor allem aber Brot und Wasser, wird von Petrus, der positiven Hauptfigur, mehrfach als die dem Christen angemessene Nahrung angeführt. Sein eigenes Essen besteht aus Brot mit Oliven und nur selten auch aus Gemüse.⁴⁵ An einer markanten Stelle betont Petrus, dass für die Christen, die die Seligkeit des kommenden Reiches angenommen haben, die „Dinge dieser Welt“ einem „fremden König“ gehörten – bis eben gerade auf Brot und Wasser, ein Kleidungsstück, und das, was zur Lebenserhaltung gerade nötig ist.⁴⁶ In ihrer asketischen Eucharistie verweigert sich so die Petrusfigur dem „Fürsten dieser Welt“. In den apokryphen Apostelakten wird ebenfalls das Abendmahl immer mit Brotbrechen und den Elementen Brot und Wasser in Verbindung gebracht; in den Andreasakten und in den Akten des Judas Thomas findet sich eine radikale Kritik des Fleischessens als dämonisch und bestialisch, anknüpfend an die jüdische Tradition der Kritik des heidnischen Opfers, die sich auch im ersten Korintherbrief findet. In den Thomas- und Andreasakten essen die christlichen Charaktere allesamt vegetarisch, während nur negativ besetzte Charaktere Fleisch essen.⁴⁷

Wir können somit zunächst im frühen Christentum die Existenz eines vegetarischen Essensmodells konstatieren, das – wie wir es bereits bei Orphikern und Pythagoreern gesehen haben – eine radikale Ablehnung des Tieropfers und der damit verbundenen gesellschaftlichen Ordnung beinhaltet. Vegetarismus erscheint als Geste der Verweigerung gegenüber Herrschaftsstrukturen, die im angebrochenen messianischen Zeitalter radikal

⁴¹ Ebd., 102f.

⁴² Siehe hierzu Strecker 1981.

⁴³ Hom. 7, 3, 1.

⁴⁴ Hom. 7, 4, 2.

⁴⁵ „Panis mihi solus cum olivis et tam etiam oleribus in usu est.“ (Hom. 12, 6; Recog. 7, 6, 4)

⁴⁶ Hom. 15, 7, 6.

⁴⁷ McGowan 1999, 190 u. 193.

in Frage gestellt sind. Als Kirche ist diese vegetarische Option von den Marcioniten vertreten worden, die so weit gingen, dem Gott des alttestamentlichen Gesetzes und Schöpfer der Welt einen anderen Gott reiner Güte gegenüber zu stellen, dem allein die Liebe der Christen zukomme. Dieser Richtung steht die exemplarisch durch Paulus vertretene Position einer Irrelevanz der spezifischen Art der Nahrung in der messianischen Zeit entgegen.

Im dritten Jahrhundert, in dem sich das Modell des Abendmahls mit Brot und Wein klar als Norm durchsetzt und mit Cyprian die Opfertheologie des Abendmahls ausgearbeitet wird, ist eine Transformation der Brot-und-Wasser-Tradition erkennbar, deren Radikalismus dabei anscheinend verlorengeht. Denn dieses Modell scheint nun nicht mehr notwendig mit unbedingter, radikaler Fleischablehnung einherzugehen. Auf einer Reihe katholischer Konzilien (den Konzilien von Ankyra und Gangra im 4. Jhd., von Braga im 6. Jhd.) werden andererseits Beschlüsse gegen Christen gefasst, die sich dem Fleischessen prinzipiell verweigern. So verlangt das Konzil von Ankyra von Presbytern und Diakonen, wenigstens einmal zumindest etwas Fleisch zu sich zu nehmen. Nach dem Bestehen dieser Prüfung wird ihnen Fleischabstinenz gestattet.⁴⁸ Am Ende ihrer Entwicklung erscheint die radikale Verweigerung, die Christen als Gruppe von ihrer Umgebung abgrenzte, transformiert zu einer begrenzten Stelle im umfassenden System der Staatskirche, die ihr auf der Ebene sozialer Differenzierung (im Mönchtum) oder im Rahmen einer zeitlichen Differenzierung (den Fastenzeiten) zugewiesen wird. „Just as monasticism provided a place for the dissident diet by dividing the population, fasting practices did so by dividing times.“⁴⁹

3.3. Das christliche Abendmahl und die kirchliche Organisation

Das orthodoxe Modell des frühchristlichen Abendmahls ist ein anderes. Es konstruiert dieses Essensritual in Korrespondenz zum jüdischen und griechisch-römischen Tieropfer und schließlich als dessen Überbietung. Diese Deutung des Abendmahls soll anhand von drei exemplarischen Stationen erörtert werden, die durch den ersten Korintherbrief des Paulus (1 Kor 10, 14-22; 11, 17-34), den 63. Brief Cyprians von Karthago, die erste ausführliche theoretische Erörterung der Eucharistie als Opfer, und als Kulminationspunkt

⁴⁸ Conc. Anc. can. 14.

⁴⁹ McGowan 1999, 217.

durch die Opfertheologie des Abendmahls im 10. Buch des Augustinischen Gottesstaats gegeben sind. Daneben berücksichtigen wir die Logos-Theologie des Origenes, die in Abschnitt 3.7 genauer erörtert werden wird. Die Opfertheorie des Abendmahls muss vor dem Hintergrund des Opferdiskurses im frühen Christentum gesehen werden, der in der Figur des Selbstopfers im Hebräerbrief seine markanteste Formulierung findet. Die Freud'sche Erörterung der kirchlichen Organisation in „Massenpsychologie und Ich-Analyse“ im Zusammenhang mit seiner Theorie der monotheistischen Religion soll zeigen, wie die neue Organisation sich ritualisierter Oralität zur phantasmatischen Unterfütterung ihres Zusammenhalts bedient.

Schon der erste Korintherbrief des Paulus parallelisiert das Abendmahl dem Opfer, sowohl dem griechisch-römischen wie auch dem jüdischen. Wir haben bereits jene Ausführungen, die dem heidnisch geopfertem Fleisch gelten, erörtert. Gerade in diesem Zusammenhang erwähnt Paulus die Abendmahlsfeier, die er als christliches Gegenmodell zum griechisch-römischen und zum jüdischen Opfer aufstellt. Die „Gemeinschaft (*koinonia*) des Blutes“ und des „Leibes Christi“ in Kelch und Wein (1 Kor 10, 16) entspricht der „Gemeinschaft des Altars“ im „Israel nach dem Fleisch“ (1 Kor 10, 18) und dem heidnischen „Götzenopfer“, der „Gemeinschaft der Dämonen“ (1 Kor 10, 14.19-22). Das Abendmahl, der „Tisch“ und „Kelch des Herrn“ (1 Kor 10, 21) vermittelt mit dem Göttlichen, wie es das jüdische und heidnische Opfer in ihrem Kontext tun (wobei das Reale der heidnischen Götter in jüdischer Tradition als dämonisch gewertet wird). Schlüsselstelle für die paulinische Konzeption der Eucharistie ist der nächste Vers: „Weil ein Brot, sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.“ (1 Kor 10, 17) Der Eucharistie wird also die dem klassischen Opfer entsprechende Funktion zugeschrieben, eine Gemeinschaft unter den Teilnehmern des Rituals zu konstituieren, ohne dass allerdings Paulus so weit ginge, das Abendmahl selbst als Opfer zu bezeichnen – dies wird sich erst in der Didache (Did 14),⁵⁰ bei Justin und dann ausführlicher bei Cyprian finden. Im 12. Kapitel führt Paulus die Bedeutung dieser Aussage mittels einer ihm eigenen Konzeption weiter aus: die Gemeinde ist der Leib des Messias (1 Kor 12, 27).⁵¹ Sie ist differenziert in verschiedene Mitglieder mit verschiedenen Funktionen, aber gleichzeitig einheitlich als Leib. So auch der Römerbrief: „Wie wir viele Glieder an einem

⁵⁰ Die Didache, die einen aus mehreren Textstücken komponierten Text darstellt, wird im allgemeinen auf das 1. oder den Anfang des 2. Jahrhunderts datiert.

⁵¹ Diese Konzeption des „sozialen Leibes Christi“ ist im Neuen Testament den Paulusbriefen (Röm, 1 Kor) und modifiziert den Deuteropaulinen (Eph, Kol) eigentümlich.

Leibe sind – die Glieder alle aber nicht ein und dieselbe Verrichtung haben – so sind die Vielen, wir, ein Leib [en soma] in Eins mit dem Messias; doch als einzelne untereinander sind wir Glieder.“ (Röm 12, 4-5). Die Einheit des Leibes und die Einheit des Geistes (1 Kor 12) geben so das Paradigma für die Organisation ab.⁵² Der messianische Leib fungiert als ein Operator, der die Körperlichkeit des Essens (die berühmten „Einsetzungsworte“ 1 Kor 11, 24-25) in einem Akt oraler Identifikation mit dem Sozialen zusammenschließt. Das paulinische Abendmahlsdispositiv soll dadurch die vorhandenen „Spaltungen“ der korinthischen Christen (1 Kor 11, 18; 12, 25) aufheben. Die Einheit im messianischen Leib ist radikale Gegenoperation zur Differenziertheit der christlichen Gemeinde in Korinth, vor allem zur sozialen Differenziertheit, wie sich mit Gerd Theißen annehmen lässt.⁵³ Darauf heben die Ausführungen 1 Kor 11, 17-34 ab: dort kritisiert Paulus eine die sozialen Differenzierungen bestätigende Mahlpraxis der korinthischen Christen, die sich in unterschiedlicher Quantität und Qualität des Essens, der zeitlichen Koordinierung (einem früheren oder späteren Beginn) und auch räumlicher Differenzierung ausdrückt. Das eucharistische Essensritual soll also eine Gegengesellschaft zur vorhandenen städtischen Gesellschaft begründen. Es ist neben der Taufe das zentrale rituelle Bindemittel für den paulinischen Organisationsentwurf. Der schwere Akzent, mit dem Paulus 1 Kor 11, 30 Tod und Krankheit mit der falschen Durchführung des Abendmahls zusammenbringt, macht deutlich, wie sehr positiv oder eben auch negativ aufgeladen dieses Essensritual ist.

Mit Jacob Taubes lässt sich in der paulinischen *agape*, der die folgende hymnische Anrufung von 1 Kor 13 gilt, die Akzentuierung des phantasmatischen Zusammenhalts der Organisation erkennen. Dass die *agape* größer ist als Glaube und Hoffnung (1 Kor 13, 13), heisst für das paulinische Dispositiv der christlichen Gemeinschaft, „dass ich auch in der Perfektion kein Ich bin, sondern wir ein Wir sind. [...] Wir sind nicht, wie die Gnostiker es verstehen: jeder perfekt für sich selber, sondern wir sind in unserer Bedürftigkeit gemeinsam im Leib Christi.“⁵⁴ Im Gegensatz zur pharisäischen Ausdifferenzierung des Gesetzes reduziert Paulus (Röm 13, 8-10) die Gebote einzig auf das Gebot der Liebe zueinander, darin über das Doppelgebot der Evangelien, das die Liebe zu Gott und zum

⁵² Durch das Abendmahl entsteht *ein* gemeinsamer Leib, durch den das Blut des Erlösers fließt, was wiederum seiner Wirkung auf die Geschlechterverteilung nicht entbehrt, wie Christina von Braun bemerkt: „Die ‚ein Leib‘ gewordene Gemeinschaft wird zur ‚Braut Christi‘ [...]. Denn die neue Gemeinschaft stellt einen ‚materialisierten Geist‘ dar“ (von Braun 2000, 75).

⁵³ Theißen 1982.

⁵⁴ Taubes 1993, 78.

Nächsten verlangt, hinaus gehend. Taubes geht soweit, hier von einer Polemik des Paulus gegen den Jesus der Evangelien zu sprechen.⁵⁵ In dieser radikalen Verkürzung ist letzten Endes das einzige Gebot die Affirmation des Zusammenhalts der neuen universellen Organisation selbst: „Seid niemand etwas schuldig, außer, dass ihr euch untereinander liebt“ (Röm 13, 8). Die Antwort auf die Spaltung des Subjekts vor dem Gesetz (Röm 7) ist seine pleromatische Vervollständigung und Heilung in der Organisation der christlichen Kirche, gestützt auf das eucharistische Essensritual: „Erfüllung des Gesetzes die Liebe.“ (Röm 13, 10) Die Eucharistie ist also verbunden mit einem auf Identifikation aufgebauten Gemeinschaftsphantasma, das die neue christliche Organisation trägt.

Eine explizitere Opfertheologie des Abendmahls findet sich in späteren christlichen Quellen. Bereits die Didache bezeichnet das Abendmahl als Opfer (Did 14, 1-3) und Justin und Irenäus führen diese Anschauung fort.⁵⁶ Die Prophetie des Maleachi wird auf die Eucharistie gedeutet: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist Mein Name verherrlicht unter den Heiden, und an jedem Orte wird Meinem Namen ein Rauchopfer und ein reines Opfer dargebracht; denn groß ist Mein Name unter den Heiden, spricht der Herr, der Allmächtige“ (Mal 1, 11). Gleichzeitig und zunächst getrennt findet eine Verschiebung des Opferbegriffs vom Tieropfer hin zum Selbstopfer der Christen in der *agape* statt. Wie bereits erwähnt, begründet der Hebräerbrief das Ende des jüdischen Opferkults durch das Opfer Jesu, auf das er typologisch verweist und das ihn vollendet. Opferte ein jüdischer Hohepriester ein Tier für die Sünden des Volkes, so ist Christus göttlicher Hohepriester und Opfer zugleich. Die schuldbefreiende Funktion des Tieropfers wird durch die des Selbstopfers des Unschuldigen überboten (Heb 9, 11-14 und passim). Diese Selbstanwendung des Opfers macht die Pointe der Theologie des Hebräerbriefs aus und lässt ihn das jüdische Ritual in seiner Wiederholungsstruktur durch das einmalige letzte Opfer Jesu (Heb 9, 26-28; 10, 1-18 und passim) abgelöst setzen. Da Christus in der Konstruktion des Hebräerbriefs sich für uns geopfert hat, ist aber auch von uns in der Identifikation mit ihm ein Opfer verlangt (Heb 13, 15-16): der Lobpreis Gottes und das Opfer für den Anderen. Verspricht der Hebräerbrief so die Periodizität des jüdischen Opfers durch die Einmaligkeit des selbstbezüglichen Gottesopfers abzulösen, so erweist sich die Kehrseite jenes Versprechens als Perpetuierung und Generalisierung des Opfers auf

⁵⁵ „Paulus spricht kein Doppelgebot aus, sondern eine Vereindeutigung. [...] das ist ein hochpolemischer Text, polemisch gegen Jesus.“ (Taubes 1993, 74)

⁵⁶ Justinus, Dial. 41, 3, Irenaeus, Adv. haer. IV, 18, 6.

einer anderen Ebene. Diese Metaphorik des christlichen Lebens als Opfer zeigt sich schon in den Paulusbriefen: „Ich ermahne euch nun, liebe Brüder, bei den Barmherzigkeiten Gottes, daß ihr eure Leiber hingebt als ein Opfer, das lebendig, heilig und Gott wohlgefällig ist.“ (Röm 12, 1) Die Opferforderung ist direkt mit der bereits oben zitierten Forderung der Einheit im messianischen Leib (Röm 12, 4-5) verbunden: das Opfer wird zum Opfer der Differenzen in der Einheit. Im Zuge dieser universalisierenden Dynamik steht die Formulierung: „Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Sklave noch Freier, hier ist nicht Mann noch Frau; denn ihr seid allesamt einer im Messias Jesus.“ (Gal 4, 28) Wenn Paulus dann von sich selbst als Opfer spricht (Ph 2, 17), so führt eine direkte Linie zu den ausdrücklichen Beschreibungen der Märtyrertode des Polykarp und des Ignatius als Opfer. Hier wird auch die Verbindung zur Eucharistie gezogen, wenn Ignatius den bevorstehenden Märtyrertod so deutet: „Weizen Gottes bin ich und durch die Zähne von Bestien werde ich gemahlen, damit ich als reines Brot Christi erfunden werde.“⁵⁷ Später gibt Cyprian von Karthago in seinem 63. Brief die erste ausführliche Darstellung einer Opfertheologie der Eucharistie mit Brot und Wein. Cyprian leitet die Eucharistie vom Selbstopfer Christi ab, dessen Nachahmung sie sei. „Denn wenn Jesus Christus, unser Herr und Gott, selbst der Hohepriester Gottes des Vaters ist und sich selbst als erster Gott dem Vater als Opfer darbrachte und angeordnet hat, daß dies zu seinem Gedächtnis geschehe, dann amtiert unter allen Umständen jener Priester wahrhaft anstelle Christi, der das, was Christus getan hat, nachahmt; er bringt dann Gott dem Vater das wahre und vollständige Opfer in der Kirche dar, wenn er es so anfängt zu opfern, wie er sieht, daß Christus selbst geopfert hat.“⁵⁸ Brot und Wein können hier als paradigmatische Opferelemente aufgefasst werden. Die Benutzung von Wein hält, gerade im Kontrast mit Wasser, wie wir gesehen haben, eine wesentliche Beziehung zur Opferküche fest. Brot behält selbst als kultiviertes Produkt des Ackerbaus eine Beziehung zum Tieropfer. Es scheint aber, wie einer Ausführung des Origenes zu entnehmen ist,⁵⁹ auch einfach als Nullsymbol des Nahrungssystems verstanden worden zu sein: Brot steht für Nahrung überhaupt. Das Opfer von Brot und Wein erscheint so als Generalisierung des Tieropfers.

⁵⁷ Ignatius, Röm 4, 1.

⁵⁸ Cyprianus, Ep. 63, 14.

⁵⁹ Origenes, In Joan. X, 100.

Augustinus verdichtet schließlich im 10. Buch des Gottesstaates alle bisher erwähnten Motive im Punkt des Abendmahls: die kirchliche Organisation, das Liebesgebot, das Selbstopfer Christi und das Opfer der Christen. Im 6. Kapitel bezieht sich Augustinus im wesentlichen auf die bereits erwähnte Passage des Römerbriefs (Röm 12, 1-5). Das einzige Gott würdige Opfer ist das Selbstopfer des Christen in Leib und Seele (ein „Opfer, das wir ganz und gar selber sind“), das in körperlichen Disziplinen und der seelischen Unterwerfung unter Gott besteht. Auch die „wahren Opfer“ der „Werke der Barmherzigkeit“ müssen auf Gott bezogen sein und letztlich die Kirche als Organisation der Gläubigen stützen. Somit kann Augustinus schreiben, „daß auch der ganze erlöste Staat, die Versammlung und Gemeinschaft der Heiligen, als ein allumfassendes Opfer Gott dargebracht wird durch den Hohepriester, der ja auch in seinem Leiden sich selbst in Knechtgestalt für uns geopfert hat, daß wir der Leib des hohen Hauptes seien.“ Gegenüber dem ersten Korintherbrief hat Augustinus durch Einbringung der Formulierung des Epheserbriefs von Christus als Haupt des Leibs der Kirche (Eph 4, 15-16) die Akzente in Richtung jener hierarchisch organisierten Kirche verschoben, die die Staatskirche seiner Zeit ist. Er schließt mit der Anwendung auf das Abendmahl: „Das ist das Opfer der Christen: ‚Die vielen ein Leib in Christus!‘ Die Kirche aber feiert es auch in dem den Gläubigen bekannten Sakrament des Altars, wo ihr vor Augen gestellt wird, daß sie in dem, was sie darbringt, selbst dargebracht wird.“⁶⁰ Augustinus spricht hier aus, dass das Abendmahl Repräsentation der Organisation für diese selbst ist, die ihren Zusammenhalt zementiert.

Vermittelte das griechische Opferritual Menschen und Götter miteinander und schrieb in der Teilung des Opfertiers in menschlichen und göttlichen Anteil gleichzeitig die Trennung der beiden Bereiche fest, erfolgte der pythagoreische Angriff auf dieses Modell durch den Versuch, die in den göttlichen Gewürzen isolierte Vermittlungskomponente allein zu besetzen und durch Essen des Göttlichen den Göttern näher zu sein, so wird im christlichen Abendmahl das Essen des Gottes selbst als organisationsstiftendes Ritual eingesetzt. Die vermittelnde Funktion des Tieropfers wird durch die Inkarnation des Mittlers Christus überboten (vgl. Heb 8, 6). Das Tier fällt aus dem Vermittlungssystem heraus und ist in dieser Logik dann säkularisierter Schlachtung anheimgegeben. Die alexandrinische Logos-Theologie fügt, wie wir weiter unten erörtern werden, hinzu, dass es sich in der Eucharistie auch um das Essen des göttlichen Logos handelt, der ebenso in

⁶⁰ August. De civ. D. 10, 6.

der Heiligen Schrift inkarniert ist. Die identifikatorische Dynamik, die dieses Essensritual freisetzt, wurde von Freud als Besonderheit des christlichen Gebrauchs von Oralität aufgezeigt. Es ist bekannt, dass für Freud die Beschäftigung mit der jüdischen und christlichen Religion bis an das Ende seines Lebens durchgehend wichtig war, wie sein Buch über den „Mann Moses“ beweist. Seine Texte kreisen um die Thematik des Übergangs vom Judentum zum Christentum. Zudem ist hier der Ort des Freud'schen Werkes, an dem das aus der Konstruktion des Ödipus-Komplexes zunächst eliminierte Politische (auf diese Elimination ist jüngst von Jörn Ahrens aufmerksam gemacht worden)⁶¹ wiederkehrt. Das berühmt-berüchtigte „Totem und Tabu“, dessen ethnologische Widerlegung keine Schwierigkeiten bereitet, lässt sich als imaginäre Rückprojektion des symbolischen Einschnitts lesen, der gerade der des Christentums war. Ausgehen wollen wir von „Massenpsychologie und Ich-Analyse“, der elaboriertesten Organisationstheorie Freuds. Als paradigmatische Beispiele von „Massen“, die auf imaginärer Identifizierung aufgebauten Organisationen, die er untersucht, führt Freud gerade die Kirche und das Heer an. „In der Kirche [...] gilt wie im Heer [...] die nämliche Vorspiegelung (Illusion), daß ein Oberhaupt da ist – in der katholischen Kirche Christus, in der Armee der Feldherr, – das alle Einzelnen in der Masse mit der gleichen Liebe liebt. An dieser Illusion hängt alles“.⁶² Die Organisation der Kirche wird so nach Freud gestützt von dieser Identifizierung der Mitglieder „in ihrem Ich“, da sie „ein und dasselbe Objekt an die Stelle ihres Ichideals gesetzt“ haben.⁶³ Das Besondere am Christentum gegenüber anderen Organisationen wie dem Heer ist aber gerade der Zusatz einer Identifizierung mit Christus einerseits und des paulinischen Liebesgebots andererseits: das Mitglied der Kirche „soll überdies sich mit Christus identifizieren und die anderen Christen lieben, wie Christus sie geliebt hat. Die Kirche fordert also an beiden Stellen die Ergänzung der durch die Massenbildung gegebenen Libidoposition.“⁶⁴ Denn der Mechanismus der Identifizierung beruht im Christentum auf einem Essensritual. Orale Einverleibung, Inkorporation ist sowohl ein Triebziel als auch eine Form der Objektbeziehung, die charakteristisch ist für die orale Stufe. Die orale Inkorporation lässt drei Bedeutungen erkennen, die sich dialektisch strukturieren: Lustverschaffung durch Eindringenlassen des Objekts, Zerstörung dieses Objekts und schließlich Aneignung der Qualitäten dieses Objekts durch Aufbe-

⁶¹ Ahrens 2004.

⁶² Freud 1921, 102.

⁶³ Ebd., 128.

⁶⁴ Ebd., 150f.

wahrung desselben im eigenen Körperinnern, wobei erst durch den letzten Vorgang die Einverleibung zur Matrix der Introjektion und der Identifizierung wird. „Uranfänglich in der primitiven oralen Phase des Individuums sind Objektbesetzung und Identifizierung wohl nicht voneinander zu unterscheiden.“⁶⁵ Auf diesem Zusammentreffen basiert die christliche Konstruktion.

Die Theoretisierung des Abendmahls im frühen Christentum findet einen Höhepunkt in der Logos-Theologie des Origenes, in der das Abendmahl zum Essen des inkarnierten göttlichen Wortes und zum Pendant der allegorischen Schriftlektüre wird. Die Frage nach dem Wesen des Symbolischen, die die Abendmahlskontroversen des Mittelalters bis hin zur berühmten Transsubstantiationslehre antreiben wird, bleibt hier latent.⁶⁶ Wie der Geist Fleisch wird, der Zusammenschluss von Signifikant und Körper und die orale Identifikation mit dem messianischen Körper zu denken sei, wird zunächst nicht zum Problem. Die Gnosis als Versuch, die „Geheimnisse des Glaubens“ aufklärend zu durchdringen, hat im Manichäismus zu einer radikalen Lösung geführt, die statt von Geist und Fleisch von zwei miteinander vermischten Substanzen redet und demgemäß auch die Bedeutung des Essens des Göttlichen verändert.

3.4. Ver- und Entmischung im manichäischen Dualismus

In der Mitte des dritten Jahrhunderts entstand im neupersischen Reich der Sassaniden eine neue Weltreligion: der Manichäismus. Die sassanidische Dynastie hatte mit der Krönung Adraschirs I. zum Großkönig von Iran im Jahre 224 n. Chr. die zentrale Machtposition im Mittleren Osten erobert, und sie konsolidierte das persische Reich zu einer Großmacht, die in der nächsten Zeit auch dem römischen Reich wieder gefährlich werden sollte.⁶⁷ Der aus Babylon stammende, 216 n. Chr. geborene Mani konzipierte seine Religionsstiftung von vornherein – mit Berufung auf Paulus und mit dem Anspruch, ihn zu überbieten⁶⁸ – als eine Universalreligion, die im Nahen Osten vorangegangene Religionen, wie Christentum, Zoroastrismus und Buddhismus, durch eine finale Offenbarung

⁶⁵ Freud 1923, 257.

⁶⁶ Der sog. erste Abendmahlsstreit ereignet sich im 9. Jhd., der zweite dann im 11. Jhd., als unter dem Einfluss aristotelischer Philosophie versucht wird, die Anwesenheit Christi im Abendmahl zu theoretisieren. Ab Mitte des 12. Jhd. ist der Terminus Transsubstantiation nachweisbar, der in der abendländischen Kirche kanonisch wird.

⁶⁷ Die größte Niederlage Roms ereignet sich 260 bei Edessa, wo der römische Kaiser Valerian selbst in die Gefangenschaft des Sassanidenkönigs Schapur I. gerät, in der er sterben wird.

⁶⁸ Kephalaion 1.

vervollständigen sollte.⁶⁹ In einem manichäischen Text spricht der diese Offenbarung gebende Syzygos zu Mani, der in einer Täufersekte aufgewachsen ist: „Du bist nicht nur zu dieser Religion ausgesandt worden, sondern zu jedem Volk, jeder Schule, jeder Stadt und jedem Ort; denn [von dir] wird [diese] Hoffnung [die manichäische Religion, B. P.] in allen [Zonen] und Gegenden [der Welt] erklärt und verkündet werden. In sehr großer Zahl werden [Menschen] dein Wort aufnehmen.“⁷⁰ Ein mittelpersisches Fragment lässt Mani die Überlegenheit seiner Religion an erster Stelle so begründen: „Die früheren Religionen beschränkten sich nur auf Land und eine Sprache. Doch meine Religion ist in jedem Lande und in allen Sprachen bekannt und wird in den fernsten Ländern gelehrt.“⁷¹ Mit diesem Universalitäts- und Vollendungsanspruch ging die bewusste schriftliche Fixierung eines religiösen Kanons und der Aufbau einer organisierten Kirchenstruktur durch Mani einher, der hierin mit kaum einem anderen Religionsstifter vergleichbar ist. So wird es auch ausdrücklich in dem erwähnten Fragment proklamiert: „[Aber meine Religion] wird [infolge der] lebendigen [Bücher], der Lehrer, Bischöfe, Erwählten und Hörer und durch Weisheit und Werke bis ans Ende bleiben.“⁷² Diese kanonischen Originalschriften Manis, die nur sehr fragmentarisch erhalten sind, bestehen aus sieben Werken: dem „lebendigen Evangelium“, dem „Schatz des Lebens“, den „Pragmateia“, dem „Buch der Mysterien“, dem „Buch der Giganten“, den „Briefen“ und den „Psalmen und Gebeten“;⁷³ dazu kommt noch ein kommentierter Bildband. Der Manichäismus zeigte aber – trotz der erwähnten hohen Wertung der kanonischen Schriften Manis – eine große literarische Produktivität in der Form von Hymnen, Homilien und lehrhaften Expositionen wie den koptischen Kephalaia. Im Zuge seiner sehr aktiven Missionstätigkeit, die schon Mani selbst im Sassanidenreich und in Indien durchführte, konnte seine Religion sich aufgrund ihrer universellen Konzeption den lokalen Umständen anpassen und viel-

⁶⁹ Das Judentum und das Alte Testament wurden dagegen von den Manichäern in der Nachfolge Marcions abgelehnt.

⁷⁰ CMC 104, 12 – 105, 1. Die Bezeichnung des Manichäismus als „Hoffnung“ nach Eph 1, 18 ist üblich.

⁷¹ Fragment M 5794 I (entspr. T II D 126 I), Übersetzung nach Böhlig, Asmussen 1980, 80. Man vgl. auch die Einleitung der koptischen Kephalaia sowie das gesamte erste Kephalaion. Ein ähnlicher Text findet sich im Kephalaion 154: „Meine Hoffnung aber wird in den Westen und auch in den Osten gehen, so daß die Stimme ihrer Predigt in allen Sprachen gehört und in allen Städten verkündet werden wird. [...] Meine Kirche wird in alle Städte kommen und ihre Botschaft wird alle Länder erreichen.“ (Schmidt, Polotsky 1933, 45)

⁷² Ebd., 81. Die Überlegenheit des Manichäismus beruht nach diesem Text auf den schriftlich fixierten heiligen Texten und der (im Fragment kurz skizzierten) Kirchenstruktur (dazu siehe unten), die seine Beziehung auf Mani festhalten, im Unterschied zu anderen Religionsstiftern, die diese Festlegung versäumt haben.

⁷³ Böhlig, Asmussen 1980, Einleitung, 44-48.

fältige Einflüsse übernehmen, was zur Behauptung eines Synkretismus geführt hat. „Wie der in seinen Augen besonders große Apostel Paulus den Griechen ein Grieche und den Juden ein Jude, so wollte Mani den Christen ein Christ, den Zoroastriern ein Zoroastrier und den Buddhisten ein Buddhist sein.“⁷⁴ So erscheint im ersten Kephalaion Mani als letzter einer langen Reihe von Propheten, die mit Adam und Sethel beginnt und Zarathustra, Buddha und Jesus einschließt. Bemerkenswerterweise erhält aber Jesus die weitaus größte und sorgfältigste Aufmerksamkeit. Manis Prophetie ist die letzte, denn die manichäische Offenbarung beansprucht Vollständigkeit. „So wurde alles, was geschehen ist und geschehen wird, mir vom Parakleten <...> offenbart. Alles, was das Auge sieht, das Ohr hört, das Denken denkt und <...> alles habe ich durch ihn erkannt. Ich sah das All [die Ganzheit] durch ihn und wurde ein Körper und ein Geist.“⁷⁵ Mani benutzt hier die johanneische Vorstellung vom Parakleten, den Jesus verheißen hat, um die Offenbarung abzuschließen, zur Abstützung seines Vollendungsanspruchs.

Nach Hans-Heinrich Schaeder strebte Mani eine „Reform der persischen Religion an“,⁷⁶ und Alexander Böhlig hat sich ihm mit der These angeschlossen, dass der Universalitätsanspruch des Manichäismus „ihn als eine geistige Klammer für das iranische Reich erscheinen lassen“ konnte und der Sassanidenherrscher Schapur I. (244-273) deshalb Mani unterstützt habe.⁷⁷ In der Tat zeigen unter anderem die Kephalaia, dass Mani in das Gefolge des Großkönigs aufgenommen worden war.⁷⁸ Samuel Lieu hat demgegenüber die Anhänglichkeit Schapurs an die traditionelle zoroastrische Religion betont; auch für Schaeder kam Manis Programm „zu spät“.⁷⁹ Wie auch immer das Verhältnis zwischen Schapur und Mani im einzelnen zu bewerten ist, der Manichäismus wurde am Ende nicht zur sassanidischen Staatsreligion, er konnte nicht einmal dauerhafte Toleranz sichern, da bereits König Bahram I. (274 – 276/77) sich gegen ihn wandte, Mani 276 oder 277 zu Tode brachte und die Manichäer verfolgen ließ. Beim Tode Manis hatte sich seine Religion aber bereits sowohl innerhalb des Sassanidenreichs als auch nach Westen in das römische Reich und über die Seidenstraße nach Osten ausgebreitet, wo türkische Händler Träger der Mission waren.

⁷⁴ Böhlig, Asmussen 1980, 54f.

⁷⁵ Kephalaion I, Übersetzung: Böhlig, Asmussen 1980, 85.

⁷⁶ Schaeder 1927, 70.

⁷⁷ Böhlig, Asmussen 1980, 25. Es gab eine persisch verfasste, an Schapur I. gerichtete Schrift Manis, das sogenannte Sabuhrgan. Mani legt hier seine Lehre unter Benutzung der zoroastrischen Terminologie dar.

⁷⁸ Kephalaia I u. 76.

⁷⁹ Lieu 1989, 77f., vgl. Schaeder 1927, 70f.

Im römischen Machtbereich wird die sich schnell ausbreitende manichäische Religion für die christliche Kirche, die seit Konstantin sich immer enger mit dem Staat verflocht, zu einer harten Gegnerin, bevor die schweren Verfolgungen des 5. und 6. Jahrhunderts ihre Existenz in Europa vernichten. Schon die durch den Kölner Mani-Kodex bestätigte Tatsache, dass Mani in einer judenchristlichen Täufersekte, den sogenannten Elkesaiten, aufwuchs, zieht eine Aufrisslinie für das Portrait des Manichäismus, und im Folgenden wird die Grundtatsache noch deutlicher werden, dass er von der christlichen Problematik der Aufhebung des jüdischen Gesetzes und Opfers und der Kirchenkonstitution im neuen oralen Ritus des Abendmahls ausgeht, die allerdings durch den Einfluss Marcions und der Gnosis, jener deliranten Aufklärung und Kehrseite des offiziellen Christentums, charakteristisch verschoben wird. Wir können uns also Böhlig's Ansicht anschließen, dass „bei aller Bekanntschaft mit anderen Religionen und Weltanschauungen Mani in seinem Glauben und seinem System von einem häretischen Christentum initiiert ist.“⁸⁰ Im römischen Reich streiten deshalb Manichäer und katholische Christen um das von Jesus und Paulus hinterlassene Erbe. Drastisch bezeugt diesen Bezug der Anfang der bei Augustinus überlieferten „Epistula fundamenti“ Manis: „Manichaeus, Apostel Jesu Christi, durch die Vorsehung Gottes des Vaters“, eine Nachbildung der paulinischen Briefanfänge.⁸¹ Die Manichäer erklären sich gegenüber der catholica als die wahren Christen; umgekehrt erscheint von christlicher Seite aus der Manichäismus als abweichende christliche Sekte. Eine Passage aus einer Schrift des Manichäers Faustus in der Art eines Glaubensbekenntnisses zeigt, wie er den wahren Gehalt des christlichen Evangeliums für sich beansprucht.⁸² Es muss dabei eingeräumt werden, dass der Manichäismus, wie bereits erwähnt, auch beanspruchte, nicht-christliche Religionen in sich aufzuheben und zu vollenden, vor allem Zoroastrismus und Buddhismus. Die Bewertung des zoroastrischen Einflusses wird in der Forschung noch immer diskutiert. Die Geschichte des Manichäismus in Europa, der den Schwerpunkt unserer Darstellung bilden soll, ist allerdings nur kurz. Schon 302 gibt es mit dem Edikt des Kaisers Diokletian, der bekanntlich auch eine große Christenverfolgung durchführte (303-311), gegen die durch ihre fremde persische Herkunft und ihre Mission gefährlich erscheinende Religion das erste staatliche Verbot im römischen Reich. Nachdem Konstantin das Toleranz-

⁸⁰ Böhlig 1989, 458.

⁸¹ Böhlig, Asmussen 1980, 228.

⁸² August. C. Faustum 5.1.

edikt von Mailand für alle Religionen erlassen hat (313), kann der Manichäismus sich vorerst weiter ausbreiten, aber die Kaiser sind (mit Ausnahme Julians) ab jetzt Christen, und die Entwicklung geht in Richtung einer christlichen Staatskirche. Unter dem Kaiser Theodosius (seit 379), der, wie bereits erwähnt, das katholische Christentum 391 zur Staatsreligion machte, werden neue harte anti-manichäische Edikte erlassen (381-383). Zunächst existiert der Manichäismus allerdings trotz dieser Bedrohung fort. Der Konflikt zwischen dem Manichäismus und der catholica kristallisiert sich innerhalb der erhaltenen Dokumente in den Schriften des Augustinus. Denn der spätere Kirchenvater hatte den Manichäismus als junger Mann in Nordafrika kennengelernt, und ihm für neun Jahre als Auditor (Hörer) angehört, bis er 387 in Mailand zum Katholizismus übertritt und sich taufen lässt. Nach dieser Bekehrung beginnt er sofort in den folgenden Jahren polemische Schriften gegen die Manichäer zu verfassen, unter denen die lange Widerlegung einer Schrift des Manichäers Faustus in 33 Büchern (*Contra Faustum*) die elaborierteste ist; es gibt auch zwei öffentliche Disputationen mit den Manichäern Fortunatus (392) und Felix (404).⁸³ Wir werden die aufschlussreiche anti-manichäische Polemik des – wie die authentischen manichäischen Quellen zeigen – durchweg gut informierten Renegaten Augustinus noch genauer untersuchen.

Im späten 5. und im 6. Jahrhundert sind dann die Manichäer die einzige Religion, die im eng mit der Kirche verflochtenen byzantinischen Staat durchgehend mit der Todesstrafe bedroht wird, so im *Corpus iuris Justiniani*.⁸⁴ Der Begriff „Manichäismus“ wird schon früh von christlicher Seite zur Bezeichnung verschiedener gnostischer, dualistischer Häresien verwendet, die keine direkte Beziehung zum eigentlichen Manichäismus haben müssen; in Byzanz wird er dann schließlich zum Generalbegriff für Häretiker. Im Osten dagegen gelangt der Manichäismus bis nach China, wo erst im 17. Jahrhundert mit dem Aussterben der letzten klandestinen Gruppierungen die Geschichte dieser Religion zu ihrem Ende kommt. Nach der Zeit der Sassanidenkönige Schapur und seines Nachfolgers

⁸³ Folgende Schriften des Augustinus sind der Polemik gegen die Manichäer gewidmet: *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, 2 Bücher (388-389), *De Genesi contra Manichaeos*, 2 Bücher (389-390), *De vera religione* (389-390), *De libero arbitrio*, 3 Bücher (388-395), *De utilitate credendi* (391), *De duabus animabus* (392), *Contra Fortunatum* (392), *Contra Adiamantum* (394), *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti* (396 oder 397), *Contra Faustum*, 33 Bücher (ca. 400), *Contra Felicem*, 2 Bücher (404), *De natura boni* (405), *Contra Secundinum* (405). (Außerdem sind noch das 46. Kapitel der Schrift *De haeresibus* (428-429) und die Briefe 36 an Casulanus und 236 an Deuterius zu nennen.) Ein Thema der *Confessiones* ist die – wiederum scharf polemische – Rechtfertigung seiner Abkehr von den Manichäern, worauf noch einzugehen sein wird.

⁸⁴ Aus dem Jahr 527. Man gibt den Manichäern Gelegenheit der Konversion zum (staatlich approbierten) Christentum.

Hormizd fand sie allerdings auch außerhalb des römischen Reiches kaum staatliche Unterstützung mehr, sondern unterlag diversen schweren Verfolgungen. Nur im Uigurenreich im Fernen Osten (von 762 bis zu seinem Untergang 840) und dann im ebenfalls uigurischen Reich von Koco (von ca. 850 bis ca. 1250) gelang es ihm, über einen längeren Zeitraum die staatliche Macht für sich zu gewinnen.⁸⁵

Vorwegnehmend sollen nun einige Hauptcharakteristika des Manichäismus gegeben werden, deren weitere Ausführung den folgenden Abschnitten vorbehalten bleibt. Lehre, rituelle Praktiken und Organisation sind dabei gleichermaßen zu berücksichtigen. Obwohl die moderne Manichäismusforschung entsprechend einer vorgefassten Konzeption von Gnosis häufig einseitig den Akzent auf die Lehre gelegt und Praxis und Organisation vernachlässigt oder als gegenüber der Lehre defizient bewertet hat, soll neueren Forschungen folgend die relative Kohärenz des aus den Elementen der Lehre und der rituell verankerten Organisation gebildeten Dispositivs betont werden. Dass der Manichäismus oft als gnostische Religion dargestellt worden ist, lässt sich insofern rechtfertigen, als er in der Tat die langlebigste Formation gewesen ist, die im dualistischen Gegenzug zum katholischen Christentum entstand, und neben den Marcioniten auch, so weit bekannt, die einzige, die eine kirchliche Organisation hervorgebracht hat. Den Darlegungen Jason BeDuhns folgend kann er aber gerade nicht als gnostisch im Sinne einer Gleichsetzung von Erlösung mit Erkenntnis der Weltordnung bezeichnet werden (wie es unter anderen Henry-Charles Puech und Julien Ries versucht haben), da er ritualisierte Erlösungstechniken kennt, die mit seiner Lehre im engen Zusammenhang stehen, nämlich vor allem das Heilige Mahl der Auserwählten. Gemäß der Ausrichtung dieser Arbeit wird besonderes Augenmerk auf Essen und Verdauung in Lehre und Ritual liegen, was aber wegen der Zentralität des Heiligen Mahls auch von der Sache selbst her naheliegt. Das heißt nicht, dass die innere Problematik des manichäischen Dispositivs, die, was nicht verwundert, von katholisch-christlichen Polemikern auch bereits breit ausgeführt wurde, ignoriert werden soll. Ihre Erörterung soll in der Konfrontation mit dem Christentum, bei der die Polemik des kirchenväterlichen Renegaten Augustinus hervorgehoben werden soll, ihren Platz finden.

An erster Stelle sollen nun das Organisationsprinzip der manichäischen Kirche, die Disziplinen und das Ritual des Heiligen Mahls aus einer Außenperspektive erörtert werden.

⁸⁵ Siehe dazu Klimkeit 1982.

Die Bedeutung dieser fundamentalen Data wird klarer werden, wenn sie im darauffolgenden Schritt zum manichäischen Diskurs in Beziehung gesetzt sind. Wir folgen dabei der ausgezeichneten Zusammenfassung von Jason BeDuhn.⁸⁶ Als basales Organisationsprinzip ist in sämtlichen manichäischen Quellen eine grundlegende Teilung der manichäischen Kirche in zwei Klassen oder Stände belegt, die sogenannten Electi (Auserwählte) und Auditores (Hörer) oder Katechumenen, wie sie im westlichen Manichäismus bezeichnet werden.⁸⁷ „Das grundlegendste strukturelle Charakteristikum des Manichäismus ist seine Teilung in zwei Teilgemeinschaften oder Klassen von Anhängern.“⁸⁸ So werden Mani im ersten Kephalaion nach den Grundzügen manichäischer Kosmologie und Soteriologie das „Mysterium der Electi [und ihrer] Gebote“ sowie „das Mysterium ihrer Gehilfen, der Katechumenen, und [ihrer] Gebote“ offenbart, was in knappster Weise die Kirchenstruktur zusammenzufasst.⁸⁹ Der erste Stand ist dabei, wie aus diesem Zitat ersichtlich, dem zweiten übergeordnet, und die höheren Ränge der Hierarchie bestehen auch aus Electi.⁹⁰ Im Unterschied zur katholischen Priesterschaft gibt es auch im Stand der Electi sowohl Männer wie Frauen. Der Manichäismus betont aber die Zusammengehörigkeit und gegenseitige Abhängigkeit der beiden Klassen, die zusammen die manichäische Kirche bilden. Es besteht eine *koinonia* der Electi und der Auditores.⁹¹ Von beiden Klassen werden unterschiedliche Ensembles von Disziplinen verlangt, deren Befolgung einen Manichäer kennzeichnet. Von den Electi heißt es in einer manichäischen Quelle, ihr Verhalten sei von dem der übrigen Welt völlig verschieden, und sie nähmen die Bürde, schwere Arbeit und den Schmerz der Religion, sowie die schwere Last des Gesetzes auf sich.⁹² Die sehr rigiden Disziplinen der Electi, die ihnen die Ausübung eines jeglichen weltlichen Berufs verunmöglichen, werden vor allem im westlichen Manichäismus häufig in den „Drei Siegeln“ zusammengefasst, die Augustinus in seiner frühen polemischen Schrift über die Lebensweisen der katholischen Kirche und der Manichäer erwähnt. Sie finden sich in anderer Bezeichnung aber auch im achtzigsten Kephalaion,

⁸⁶ BeDuhn 2000, Kap. 2 und 4.

⁸⁷ Bei BeDuhn 2000, 28, Tabelle 2.1 findet sich eine Zusammenstellung der Bezeichnungen für diese Unterteilung in den verschiedenen Sprachen manichäischer Texte.

⁸⁸ BeDuhn 2000, 26.

⁸⁹ Kephalaion 1, Übersetzung Böhlig, Asmussen 1980, 85. Eine entsprechende Stelle auch im Kölner Mani-Kodex CMC 35.2-7.

⁹⁰ Die kirchliche Hierarchie bestand aus einem Archegos (Führer), dem Nachfolger des Erleuchters Mani, zwölf Lehrern, zweiundsiebzig Bischöfen, dreihundertsechzig Presbytern und den restlichen Electi ohne ausdrückliches Amt (Böhlig, Asmussen 1980, 39).

⁹¹ Kephalaion 79, 191.31 – 192.3.

⁹² Sundermann 1985.

einer manichäischen Schrift.⁹³ Es handelt sich um die Siegel des Mundes (os), der Hände (manus) und des Schoßes oder der Brust (sinus).⁹⁴ „Der Mensch sei, wie es heißt, keusch und unbescholten an Mund, Händen und Schoß. [...] Es heißt: Wenn ich den Mund nenne, will ich damit alle Sinne, die im Kopf sind, verstanden wissen; bei den Händen aber die ganze Tätigkeit und beim Schoß jedes zum Samen gehörige Begehren.“ Im Rahmen seiner Polemik lässt Augustinus die Bedeutung der einzelnen Siegel erkennen. Das Siegel des Mundes betrifft vor allem die Ernährung.⁹⁵ An erster Stelle steht dabei das Vegetarismusgebot und der Verzicht auf Wein, also die Ablehnung der Opferküche, die mit dem bereits erwähnten verkürzten Zitat aus dem Römerbrief abgestützt wird.⁹⁶ Auf die von Augustinus angeführte manichäische Begründung, in Pflanzen sei eine besonders große Menge einer göttlichen Substanz enthalten, werden wir weiter unten eingehen. Eine arabische Quelle verknüpft ausdrücklich die Ablehnung des Tieropfers, das Verbot des Fleischessens und den Anti-Judaismus.⁹⁷ Nach einer anderen Augustinus-Stelle ist der Vegetarismus der Electi derart radikal, dass auch Eier und Milch verboten sind.⁹⁸ Als Nahrung der Electi erwähnt Augustinus Getreide, Hülsenfrüchte, Gemüse, Blumen und Obst, Olivenöl, Melonen und Kopfsalat.⁹⁹ Seine weitschweifige polemische Erörterung der Verbesserung verschiedener Speisen durch Lagerung und Reifung und durch Kochen lässt darauf schließen, dass die manichäischen Electi im Gegenteil dazu angehalten waren, ihre pflanzliche Nahrung möglichst frisch und auch roh zu sich zu nehmen.¹⁰⁰ Das Siegel der Hände bezieht sich auf die Enthaltung von jeglicher Verletzung der Tier- und Pflanzenwelt, also der Tötung von Tieren und der Ernte von Früchten und Gemüse. Augustinus schreibt über die Manichäer: „So halten sie es auch für Unrecht, Unkraut aus dem Feld zu jäten und verurteilen den Landbau, die unschuldigste aller Künste, unsinnigerweise als schuldig vieler Morde.“¹⁰¹ Eine andere Quelle zeigt die Ausdehnung dieser Vorschrift: „I have heard you, my master [Mani, B. P.], say in the congregation of the church that it is proper for a person to watch his step while he walks on a path, lest he trample the Cross of Light with his foot, and destroy vegetation. Also, it counts first for

⁹³ Kephalaion 80.

⁹⁴ August. De mor. 2, 19.

⁹⁵ Augustinus subsumiert auch ein Verbot der Gotteslästerung darunter (De mor. 2, 20).

⁹⁶ De mor. 2, 27, die Paulusstelle Röm 14, 21 etwas später De mor. 2, 31.

⁹⁷ Abd al-Jabbar, Tathbit Dala'il Nubuwwat Sayyidina Muhammed, nach Pines 1966, 66.

⁹⁸ De haer. 46.

⁹⁹ De mor. 2, 39.

¹⁰⁰ De mor. 2, 43-47, auch 37. Vgl. C. Faustum 6.4.

¹⁰¹ De haer. 46.

any creeping creature, lest he trample upon it and kill it with his foot.“¹⁰² Auch die in moderner Auffassung unbelebte Natur, also Wasser und Feuer, sind in diese Aufmerksamkeit eingeschlossen.¹⁰³ „Und wenn einer auf der Erde wandelt, fügt er ihr Schaden zu. Und wer die Hand bewegt, fügt der Luft Schaden zu.“¹⁰⁴ Schließlich umfasst das Siegel des Schoßes oder der Brust die Enthaltung vom Geschlechtsverkehr. Das elaborierte System der drei Siegel impliziert also die Ablehnung des Opfers, der mit ihm zusammenhängenden Bereiche der Landwirtschaft und der Ehe, also der gesamten im Prometheusmythos verdichteten symbolischen Ordnung in einer umfassenden Askese. Im östlichen Manichäismus werden die Disziplinen der Electi eher in der Form von „Fünf Geboten“ formuliert.¹⁰⁵ In ihrer iranischen Formulierung sind dies das Wahrheitsgebot, das Nichtverletzungsgebot, das Gebot religiöser Lebensführung, das Gebot der Reinheit des Mundes und das Armutsgebot.¹⁰⁶

Gegenüber diesem sehr strikten Verhaltenscode der Electi erscheinen die Disziplinen der Auditores als weniger einschränkend und erlauben diesen eine Lebensführung innerhalb der nicht-manichäischen Gesellschaft. Stellenweise, allerdings nur innerhalb des östlichen Manichäismus, wurden diese Disziplinen als „Zehn Gebote“ der Auditores zusammengefasst. Nach Nicholas Sims-Williams waren diese „ganz in der Form von Verboten ausgedrückt“ und daher „spezifischer und [...] weniger einschränkend als die von den Electi befolgten.“ Aber auch der westliche Manichäismus kennt Verhaltensvorschriften für Auditores. Von ihnen wird kein strikter Vegetarismus verlangt, aber es ist ihnen verboten, Tiere zu töten. Wenn es ihnen auch erlaubt ist, zu heiraten, so werden sie doch, gegen den traditionellen und in der catholica bewahrten Sinn dieser Institution, legitime Kinder hervorzubringen, zur Abstinenz und Geburtenkontrolle angehalten. Nach Jason BeDuhn wurde im Manichäismus den Auditores in umfangreichen Beichtformularen und auch in der Hymnendichtung beständig das Ideal höherer Normen und ihre eigene Abweichung davon vorgehalten.¹⁰⁷ Vor allem aber sollen die Auditores die Electi, die auf-

¹⁰² Kephalaion 85, 208.16-20.

¹⁰³ In der Polemik gegen die Täufer im Kölner Mani-Kodex wird die Verletzung des Wassers betont (CMC 12 und 94). Die Acta Archelai berichten: „Wenn einer badet, dann beschädigt er seine Seele im Wasser.“ (Acta Archelai 10, Böhlig, Asmussen 1980, 127).

¹⁰⁴ Acta Archelai 10, Böhlig, Asmussen 1980, 127.

¹⁰⁵ BeDuhn 2000, 40-45, Sims-Williams 1985.

¹⁰⁶ Vgl. BeDuhn 2000, 41, Tabelle 2.2 für die Bezeichnungen in verschiedenen von den Manichäern benutzten Sprachen.

¹⁰⁷ BeDuhn 2000, 65.

grund ihres strengen Verhaltenskodexes für ihre Subsistenz nicht aufkommen konnten, unterstützen.

Dieses letzte Gebot leitet bereits zum zweiten Komplex innerhalb der Skizze der manichäischen Religion „von außen“ über: dem rituellen. Unter den Ritualen der Manichäer, den verschiedenen Fasttagen und Fastenperioden und jährlichen Festen wie dem Bema-Fest zum Gedenken an Manis Tod, steht ein ritueller Komplex im Zentrum, da er täglich wiederholt wird und so die Lebenswelt der Manichäer in besonderer Weise prägt. Es handelt sich um den Gabendienst der Auditores und das Heilige Mahl der Electi. Das bereits erwähnte achtzigste Kephalaion fasst in seinem zweiten Teil zusammen, wie „der Katechumen zum Katechumen des Glaubens“ werden kann, gibt also das Ideal an, an dem ein Angehöriger dieses Standes sich orientieren soll. „Das erste Werk des Katechumenenstandes, das er [der Katechumen] vollbringt, ist Fasten, Beten und Almosengeben.“¹⁰⁸ Wie bereits erwähnt, sind die Auditores angehalten, die Electi, denen Arbeit untersagt ist, zu unterstützen, und dies vor allem, indem sie für ihre vegetarische Nahrung sorgen. Diese Nahrung wurde von den Electi dann im Rahmen ihres Essensrituals verzehrt. Der rituelle Komplex bestand also aus zwei Teilen, die auch klar getrennt waren, der Übergabe der Gaben an die Electi und dem Heiligen Mahl, das ohne die Auditores stattfand. BeDuhn resümiert: „Der Gabendienst operiert also als vorgängige Phase des Mahls und war als Teil der manichäischen Ernährungsriten formalisiert.“¹⁰⁹ Der rituelle Gesamtkomplex bildet das zentrale Ritual der Organisation, da er die verschiedenen Rollen der Electi und Auditores klar definiert und voneinander trennt und sie andererseits in ihren Rollen in Beziehung zueinander setzt.¹¹⁰ Der manichäische Diskurs situiert den Austausch innerhalb einer noch zu erörternden „heiligen Ökonomie“.¹¹¹ Nach den meisten Quellen fand die Nahrungsübergabe kurz vor dem Heiligen Mahl der Electi statt. Werner Sundermann hat ein mittelpersisches Fragment aus Turfan analysiert, das in seiner Interpretation Anweisungen für den ersten Teil des Rituals kodifiziert.¹¹² Die Übergabe der Almosen wurde von einer rituellen Ansprache an die Electi und dem Singen einer Hymne begleitet, auf die die Electi mit einer anderen Hymne antworteten. Das

¹⁰⁸ Kephalaion 80, Böhlig, Asmussen 1980, 192f.

¹⁰⁹ BeDuhn 2000, 127.

¹¹⁰ Ebd., 162.

¹¹¹ Ebd., 142.

¹¹² Sundermann 2001. Es handelt sich um das Fragment M 546.

Übergaberitual findet sich auch auf Bildern in manichäischen Büchern dargestellt.¹¹³ In westlichen Quellen hat sich nur eine polemische Variante erhalten, die sogenannte „Entschuldigung bei dem Brot“, die wir noch diskutieren werden.¹¹⁴

Die zweite Phase des Rituals bildet das eigentliche Heilige Mahl der Electi, das sie wohl unter Ausschluss der Auditores einnahmen.¹¹⁵ Das tägliche rituelle Mahl war das einzige Essen, das den Electi erlaubt und andererseits von ihnen als Zentrum ihrer Rolle gefordert war.¹¹⁶ Nach den meisten Quellen fand es nach Sonnenuntergang statt. Es wurde von Gesängen, Gebeten und Meditation gerahmt und begleitet; vor allem nach dem Mahl ist der Gesang von Hymnen belegt, deren Texte in Einzelfällen erhalten sind. Auch dieser Teil des Rituals findet sich auf manichäischen Bildern.

Wir gehen nun über zu einer Erörterung der manichäischen Diskursformation, die das manichäische Verständnis dieser Disziplinen und Rituale darstellen soll. Dazu müssen zunächst einige grundlegende Kennzeichen dieser Diskursformation ausgeführt werden. Markantestes und oft erwähntes Charakteristikum des manichäischen Diskurses ist an erster Stelle der fundamentale Dualismus der „zwei Prinzipien“ des Guten und Schlechten, was einen vom christlichen radikal verschiedenen Gottesbegriff mit sich bringt. Weiterhin zentriert sich dieser Diskurs um einen letztoffenbarten „dogmatischen Mythos“ (Jacob Taubes), der in variablen Detaillierungen fortgesponnen wird, und verbindet dies mit einem dem neuplatonisch dominierten Denken der griechisch-römischen Spätantike entgegengesetzten Materialismus, der den vom Mythos strukturierten Kosmos und den Körper direkt aufeinander bezieht. Daraus resultiert die manichäische Weise, das Weltverhältnis als Schuldverhältnis zu werten, mitsamt ihrer Korrespondenz in der rigiden Disziplin der Electi. Oralität erhält dabei durchweg eine zentrale Stellung. Schließlich bildet den Kern des manichäischen Unternehmens der entscheidende Umschlags- punkt einer möglichen Perfektionierung des Körpers und seines heilsbringenden Einsatzes im Heiligen Mahl, der innerhalb der Heilsökonomie einen positiven Rest generieren soll.

Die Problematik des begehrenden Subjekts in seiner Stellung zum Gesetz, die wir bei Paulus verfolgt haben, wird, Marcion folgend, vom Manichäismus durch eine radikale

¹¹³ BeDuhn 2000, 140-142.

¹¹⁴ Ebd., 131-132.

¹¹⁵ August. C. Fortunatum 3.

¹¹⁶ Das einundachtzigste Kephalaion sagt ausdrücklich, dass Askese gegenüber dem Heiligen Mahl dem Manichäismus zuwiderliefe. Ein Electus, der sich von diesem zurückziehen möchte, wird von Mani zur Fortsetzung des göttlichen Werks angehalten.

dualistische Trennung gelöst, die in gnostischer Weise Subjekt und Welt auf gleiche Weise betrifft. Das jüdische Gesetz selbst wird dabei wie bei Marcion und vielen Gnostikern glattweg verworfen.¹¹⁷ Nicht mehr steht dem gebietenden transzendenten Gott ein Subjekt gegenüber, das vor dem Gebot eine Spaltung erfährt, sondern Kosmos und körperliches Subjekt durchzieht die eine gleiche Spaltung zwischen einem Licht- und Finsternisreich, die beide ewig, unzerstörbar und nicht aufeinander zurückzuführen sind. Diese Fundamentaldoktrin, die zur Bezeichnung des Manichäismus als Lehre „von den drei Zeiten und den zwei Prinzipien“ führt, findet sich in vielen manichäischen Texten ausgesprochen. Das Referat manichäischer Lehre, das der Philosoph Alexander von Lykopolis gibt, beginnt ganz knapp: „Als Prinzipien setzte er [Mani, B. P.] Gott und Hyle an; Gott sei gut, die Hyle schlecht.“¹¹⁸ In einem manichäischen Fragment findet sich: „Jedes von ihnen [den zwei Prinzipien, B. P.] ist nämlich ungeschaffen und anfangslos, sowohl das Gute, welches das Licht ist, als auch das Böse, welches die Finsternis und Hyle ist. Und nicht gibt es eine Gemeinschaft unter ihnen.“¹¹⁹ Diese fundamentale, nicht weiter ableitbare Spaltung des Kosmos wird im zweiten Kephalaion anhand des Evangelienvergleichnisses von den zwei Bäumen erörtert.¹²⁰ Während die Identifikation des Lichts mit dem Göttlichen zunächst gut verständlich erscheint, bedarf der „Begriff“ der Hyle einer Erörterung, die ihn vom neuplatonischen Materiebegriff abgrenzt, wie sie Alexander von Lykopolis als Philosoph auch liefert. Der manichäische Dualismus ist nämlich von der Gegenüberstellung von Materie und Form oder Materie und Geist zu differenzieren. Alexander bewahrt die Identifikation der Hyle mit „Begehren [epithymia] und Lust [hedone]“¹²¹ auf, und bringt sie mit einer (allerdings finsternishaften) Form des Feuers zusammen. Persische Texte identifizieren die Hyle mit dem in der Dämonin Az dargestellten Begehren. Alexanders allgemeine, beide Erklärungen zusammenfassende Charakteristik der Hyle ist die „ungeordnete Bewegung [ataktos kinesis]“. Der Einheit und Güte des göttlichen Lichts gegenüber¹²² ist das Finsternisreich nämlich in ständiger Uneinigkeit und begehrender Unruhe, führt Krieg gegen sich selbst, bevor es in der Folge

¹¹⁷ Die Polemik des Augustinus gegen den Manichäer Faustus beschäftigt sich zu einem großen Teil mit dessen Zurückweisung des Judentums (siehe unten, 3.6).

¹¹⁸ Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaei opiniones* 4, 23 – 5, 1, Böhlig, Asmussen 1980, 130.

¹¹⁹ Severus Antiochenus, *Kathedrallhomilie* 123, 150, 8-10, Böhlig, Asmussen 1980, 133.

¹²⁰ Es handelt sich um das Gleichnis vom guten und schlechten Baum bei Lk 6, 43-45 und Mt 12, 33-35, das schon von Marcion zur Fundierung seines Dualismus verwendet wurde (Tertullian *Adv. Marc.* 1, 2, 1; 4, 17). Der schlechte Baum wird explizit mit der Hyle identifiziert.

¹²¹ Alexander Lycopolitanus, *Contra Manich.* 22, 5.

¹²² Vgl. Kephalaion 52.

auch das Licht angreift.¹²³ Die grundlegende Setzung der zwei Prinzipien bringt die zweite mit sich, dass in der Gegenwart das rein gute Lichtreich und die schlechte Finsternis sich in einem Zustand der Vermischung befinden. Alexander von Lykopolis bringt diese Vermischung mit der stoischen irreduziblen Fusion (*krasis*) zweier Stoffe zusammen.¹²⁴ Diese hat zu einer qualitativen Beeinträchtigung und zum Leiden des Lichts geführt. Nach Mani ist dann der Sinn der Weltordnung und gleichzeitig der Zielpunkt manichäischer Praxis nun die Trennung dieser vermischten Bereiche. Das erwähnte zweite Kephalaion schließt: „Heil [jedem, der] die zwei Bäume [d. h. die zwei Prinzipien, B. P.] [erkennt] und sie voneinander trennt und weiß, dass sie nicht auseinander entstanden, nicht auseinander hervorgekommen und nicht aus Einem hervorgekommen sind. Der Mensch, der sie trennen wird, wird zum Äon des Lichts aufsteigen.“¹²⁵ Schon Schaeder hat herausgearbeitet, dass der manichäische Diskurs so jede Gegenüberstellung von Menschen und Dingen zu überwinden sucht; die grundlegende kosmische Spaltung in die zwei Prinzipien verläuft vielmehr durch beide hindurch, und der moralische wie der physikalische Bereich werden in der manichäischen Kosmologie direkt in eins gesetzt. In seinem mythisch organisierten Diskurs strebt Mani so an, „physikalische Größen einerseits und psychologische bzw. ethische andererseits gewissermaßen auf *einen* logischen Nenner zu bringen.“¹²⁶ Begehrendes Subjekt und Welt stehen in Korrespondenz zueinander, wie es im Parallelismus von Mikrokosmos und Makrokosmos, von Physiologie und mythischer Kosmogonie ganz explizit gemacht wird. Das erlösende Wissen, die *gnosis* der Weltordnung, führt so direkt zum weltordnungsgemäßen Handeln. Gemäß der Lehre von den drei Zeiten entwirft die mythenbildende Aktivität der Manichäer einen großen, in seinen Details durchaus variablen mythischen Komplex, der von einem Ursprungszustand der Trennung ausgeht, durch einen Angriff der Finsternis auf das Licht über komplizierte Vermittlungen zur Vermischung der Jetztzeit führt und den eschatologischen Entwurf einer Rückkehr zur ursprünglichen Trennung der beiden Prinzipien gibt, einer *apokatastasis ton duo physeon*,¹²⁷ die allerdings dann als endgültig festgeschrieben wird. Die starke Konzeption eines Kosmos, einer mit der menschlichen verbundenen Weltord-

¹²³ Kephalaion 6.

¹²⁴ Diese Thematik wurde in der Gnosis diskutiert, wie eine Stelle bei Hippolyt zeigt: „[Die Sethianer] überzeugen außerdem ihre Schüler, die Doktrin der Fusion [*krasis*] und Vermischung [*mixis*] zu studieren [...]“ (Ref. V, 21)

¹²⁵ Kephalaion 2, Böhlig, Asmussen 1980, 158f.

¹²⁶ Schaeder 1927, 114 (Hervorhebung im Original).

¹²⁷ Acta Archelai 22, 1.

nung, ist gerettet, wenn auch um den Preis eines irreduziblen Dualismus. Bataille hat betont, wie in dieser „Rettung des Kosmos“ sich eine grundlegende Spaltung einbekennt, die das neuplatonisch orientierte Christentum der Kirchenväter zu verdecken sucht, und wie trotz der Orientierung auf das Lichtreich in der intensiven Beschäftigung mit dem monströsen Pantheon der Finsternis eine libidinöse Besetzung dieser erkennbar wird.¹²⁸ Wir werden dies im Zusammenhang der Polemik des Augustinus weiter erörtern. Die Erschaffung der Welt erhält jedenfalls manichäischer Lehre zufolge einen angebbaren positiven Sinn: die Befreiung des Lichts. „Der Makrokosmos ist eine Lichtbefreiungsmaschine“.¹²⁹ Der menschliche Körper besitzt nun einen wichtigen Platz in diesem kosmischen Erlösungswerk. Er hat in der Tat die kritische Systemstelle inne, da er den Kulminationspunkt des kosmischen Konflikts darstellt: „der Mikrokosmos [ist] ein Lichtgefängnis.“¹³⁰ Denn er wurde als ein solches von den Dämonen der Finsternis zur Verhinderung der Lichtbefreiung erschaffen. Es steht damit fest: „Wenn der einzige Sinn der Welt und ihres Bestandes die Befreiung des Lichtes ist, so folgt daraus, dass die tätige Bemühung im Dienste der Lichtbefreiung die einzige Norm des Handelns ist.“¹³¹ Daraus resultiert der „Kampf um den Körper“ (Jason BeDuhn) im Zentrum der manichäischen Theorie und der bereits skizzierten Praxis der manichäischen Disziplinen und Rituale.

3.5. Erlösung ist Verdauung

Wir gehen nun zu den manichäischen Disziplinen und Ritualen in ihrem Zusammenhang mit den sie begründenden Diskursen über. Dazu erörtern wir die Thematisierung und Problematisierung von Oralität auf der Ebene der manichäischen Kosmologie und der normativen Verhaltensvorschriften, um dann die Rolle der Pflanzen im manichäischen System und die paradoxe vegetarische Lösung im Ritual des Heiligen Mahls darzustellen. Die Verschiebung von der Gesetzes- und Glaubensproblematik hin ins Kosmologische führt mit sich die Anerkennung eines nicht auf den Menschen beschränkten, universalen Leidens der mit der Finsternis vermischten Lichtsubstanz in der Welt. Die Manichäer bezeichnen sie als Lebendiges Selbst, Lebendige Seele, Lichtkreuz, die Fünf

¹²⁸ Bataille 1930. Es muss wohl nicht ausgeführt werden, dass trotz der Ungenauigkeiten und Probleme einiger Bataille'scher Referenzen auf die Gnosis der theoretische Ansatz eine Weiterverfolgung lohnt.

¹²⁹ Schaeder 1927, 80.

¹³⁰ Ebd.

¹³¹ Ebd., 81.

Elemente, Seele, Jugend oder den Verletzbaren Jesus.¹³² Daraus scheint zunächst eine fast universale Perhorreszierung des Weltverhältnisses und des Dinggebrauchs zu folgen. Der Kölner Mani-Kodex berichtet wiederholt von einer gnostischen Erfahrung, die Mani als Offenbarung zuteil wurde: die Dinge schreien die Qual heraus, die ihnen jeglicher Gebrauch antut. Es sind dies im Text zunächst eine Palme, von der Holz gehackt werden soll, und Gemüse. Zu Mani spricht „jedwedes [Gewächs]“. Schließlich erscheint im Wasser, in dem Mani sich wohl waschen wollte, eine menschliche Gestalt, die ihn bewegt, die „Ruhe der Hände“ zu praktizieren. Später wird dieser Punkt in der Form von Geschichten Manis über den mythischen Sektengründer Alchasaïos wiederholt. Ihm erscheint ein Gesicht im Wasser, was ihn vom Waschen abhält. Es klagt die Erde, die bearbeitet wird. „Da nahm Alchasaïos Brocken von jener Erde, die zu ihm gesprochen hatte, weinte, küsste sie, nahm sie an seine Brust und begann zu sprechen: ‚Dies ist das Fleisch und das Blut meines Herrn.‘“¹³³ Es folgen noch die Klagen des Brotes, das gebacken wird, des Gemüses, das verkauft werden soll, und der Dattelpalme, von der Datteln gepflückt wurden und die gefällt werden soll.

Besondere Aufmerksamkeit widmen die Manichäer dabei der Oralität, die in ihrem Gewaltcharakter angeklagt wird. Zwischen den Texten, die konkret die lebensweltliche Situation deuten, und dem kosmogonischen Mythos besteht dabei völlige Kongruenz. Die Kephalaia katalogisieren „vier Werke“ oder „vier weltliche Dinge“, derentwegen Menschen einander töten: an erster Stelle steht das Essen, an zweiter Sexualität und Fortpflanzung, und es folgen an dritter und vierter Stelle noch Reichtum und Krieg.¹³⁴ Charakteristischerweise wird im kosmogonischen Mythos der Urkonflikt von Licht und Finsternis als orale Aggression der Finsternis beschrieben, so in einem Zitat, das Ephraem der Syrer aus einem manichäischen Text entnimmt: „Die Urfinsternis ergriff das Urlicht, fühlte, berührte, fraß, saugte, schmeckte und verschlang es.“¹³⁵ Auch andere Darstellungen des Mythos setzen an den Anfang einen Akt oraler Aggression, und der Erschaffung der Menschen durch die Finsternismächte geht ebenfalls die Einverleibung von Lichtsubstanz voraus. In der gnostischen Aufklärung, die an einer berühmten Stelle in Theodor bar Konis Bericht der glänzende Jesus dem unwissenden Adam gibt, erscheint der Kosmos als ein großes Fressen, und Opfer des perennierenden kosmischen

¹³² BeDuhn 2000, 72.

¹³³ CMC 94 mit Verweis auf Mt 26, 26-27.

¹³⁴ Kephalaion 78.

¹³⁵ Ephraem Syrus, Ad Hypatium, lxxxv.

Verschlingens ist das Lebendige Selbst, die Seele sowohl Adams als auch des ganzen Kosmos: „Und er zeigte ihm die Väter der Höhe und seine Seele, wie sie in alles geworfen war, vor die Zähne der Leoparden und Elefanten, verschlungen von denen, die verschlingen, und verschluckt von denen, die verschlucken, gefressen von Hunden und vermischt und gefangen in allem, was ist, gefesselt im Gestank der Finsternis.“¹³⁶ Aber orale Lust am Geschmack der Nahrung macht auch gerade die Existenz der Lichtsubstanz sinnlich erfahrbar: Ephraem berichtet, dass für die Manichäer „der gute Geschmack von Nahrung vom Licht herrührt, das in sie eingemischt ist.“¹³⁷ Neben der Schuldanklage steht dann die physiologische Beschreibung der Funktionsweise des Körpers, die als Wegweiser zum richtigen Leben dienen soll. Auf dieser Ebene lebensweltlicher Praxis setzt das achtundsechzigste Kephalaion an. Es beginnt mit der Frage eines Schülers an Mani, die dem augustinischen „inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te [unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir]“ am Anfang der „Confessiones“ sehr nahe ist: warum bin ich manchmal in Frieden, manchmal in Unruhe? Die Ausführungen des Schülers stellen Friede, Ordnung und Einheit des Denkens auf der einen und Unruhe, Unordnung und Vielheit auf der anderen Seite einander gegenüber. Im Unterschied zu Augustinus gibt Mani eine handfeste Antwort auf dem Boden seiner dualistischen gnostischen Kosmologie: die vom Schüler erlebten seelischen Schwankungen rühren von zwei Faktoren her. Zunächst nennt er die Verbindung mit den Sternzeichen, die den Mächten der Finsternis zugehörig sind.¹³⁸ Gemäß der unterschiedlichen Stellung der Konstellationen zu unterschiedlichen Zeiten variiert deren Einfluss. Der zweite Faktor aber ist die aufgenommene Nahrung, die wie der Körper aus Licht- und Finsterniselementen gemischt ist. Die Finsterniselemente des Essens verbinden sich mit den Finsterniselementen im Körper und erzeugen Wut, Lust, Schwermut und Trauer. Reineres Essen dagegen führt zu erlebter Ruhe. So werden Taten, Gedanken und Worte durch die Stellung der Sternzeichen und die Verbindung der aufgenommenen Nahrung mit dem Körperzustand determiniert. Es ist klar, dass die manichäische Praxis an letzterer Stelle ansetzt. Auch das Kephalaion 104 beschreibt die Wirkung der aufgenommenen Nahrung im Körper.

¹³⁶ Theodor bar Koni, Böhlig, Asmussen 1980, 107f.

¹³⁷ Ephraem Syrus, Ad Hypatium, xliii.

¹³⁸ Die Korrespondenz von Mikro- und Makrokosmos ist im Manichäismus keine bloße Analogie, sondern substantiiert in der Form von Verbindungen, die mit dem leider nicht genau zu klärenden koptischen Wort *lihme* bezeichnet werden (vgl. Kephalaia 48, 49).

Die antike Aufmerksamkeit für Nahrung, die wir in der klassischen griechischen Religion und bei Juden und Christen aufgezeigt haben, wird so bei den Manichäern in einem Diskurs über den „Stoffwechsel der Erlösung“ (Jason BeDuhn) weitergeführt. Thematisierung der Verdauung überhaupt zeigt schon ein bei Clemens Alexandrinus erhaltenes Fragment des Gnostikers Valentin: „Indem er alles ertrug, war er enthaltsam. Jesus brachte Göttlichkeit zustande; er aß und trank auf besondere Weise, indem er die Speise nicht wieder von sich gab. So groß war die Kraft seiner Enthaltensamkeit, daß die Speise in ihm auch nicht verzehrt wurde, da er das Verzehren nicht hatte.“¹³⁹ Dies klingt an die bereits behandelten Legenden über die heiligen Männer Epimenides und Pythagoras an, und was auch immer sein originaler Kontext gewesen sein mag, im Kontext dient das Fragment Clemens zur Überbietung griechischer Askese durch die christliche. Die Originalität des Manichäismus ist aber, dass im Unterschied zu dieser rein negativen Auffassung der Verdauung in seiner Konzeption gerade an dieser entscheidenden Stelle die ubiquitäre Gewaltverfassung in ihr Gegenteil umschlägt. Gerade der Speer, der die Wunde des Amfortas schlug, soll sie auch heilen, und die streng disziplinierte Verdauung, trotz aller Gewalt, die auch ihr notwendig innewohnt, einen positiven Überschuss in der kosmischen Heilsökonomie produzieren. Im Ritual des Gabendienstes und des Heiligen Mahls wird – in gnostischer Umdeutung der christlichen Problematik oraler Identifizierung mit Gott – das Essen gerade derjenigen Nahrung, die besonders reich an göttlicher Substanz ist, als Mittel zur Erlösung dieser Substanz behauptet. Dieses Heilige Mahl der Electi wird im Manichäismus dabei explizit mit dem orthodoxen christlichen Abendmahl parallelisiert, zumal das Lebendige Selbst auch als Jesus patibilis (leidender Jesus) bezeichnet werden kann.¹⁴⁰

Nach manichäischer Auffassung ist die göttliche Lichtsubstanz besonders konzentriert in den Pflanzen vorhanden, und, wie dargelegt, ist ihr Anteil größer, je frischer Früchte und Gemüse sind. Aus dem Fleisch getöteter Tiere ist die Lichtsubstanz dagegen verschwunden. Augustinus schreibt über die Manichäer: „Andererseits aber verzehren sie kein Fleisch, denn die göttliche Substanz ist aus jedem toten oder getöteten Wesen entflohen.“¹⁴¹ Versuchen wir diese Differenz in zwei Richtungen hin zu explizieren. In der ma-

¹³⁹ Clem. Al. Strom. III 7 (59, 3).

¹⁴⁰ August. C. Faustum 20, 2.

¹⁴¹ De haer. 46, vgl. De mor. 2, 37: „Ihr sagt, auch schon das Fleisch sei aus solchem Schmutz zusammengesetzt. [...] Selbst wenn die Seele das Fleisch verlassen haben sollte, lasse sie allzugroßen Schmutz zurück; folglich werde die Seele derer, die Fleisch essen, verunreinigt.“

nichäischen Kosmologie bilden Sonne und Mond Zwischenstationen im Werk der Lichtbefreiung. Über sie gelangt das Licht aus der subterranean Welt in das reine Lichtreich zurück, und daher rührt die vielfach belegte und von orthodoxen Christen bekämpfte Sonnenverehrung der Manichäer, die von der Anbetung eines Sonnengottes zu unterscheiden ist. Sonne und Mond sind das Göttlichste, das sichtbar ist, und die Pflanzenwelt wird demnach in ihrem Heliotropismus als göttlichster Teil der irdischen Welt angesehen. Im großen Sonnenhymnus des fünfundsechzigsten Kephalaions wird die vierte Wohltat der Sonne so gepriesen: sie „läßt wachsen und gibt Kraft sowie Geschmack und Geruch den Bäumen und Früchten und Gurken und allem Kraut und den Blumen und Gräsern auf der ganzen Erde.“ Die Tiere sind dagegen, obwohl den Manichäern auch ihre Schonung geboten ist, im manichäischen Diskurs mit dem Finsternisreich verbunden. Das zitierte Kephalaion fährt fort: „Wenn er [der große Erleuchter, d. h. die Sonne, B. P.] in der ganzen Welt aufgeht, dann ziehen sich die böse Schlange und die scharfzahnigen Tiere, die voller Schlechtigkeit sind, in die Verborgenheit ihrer Höhlen zurück.“¹⁴² Das sechste Kephalaion ordnet die Tiergattungen den Untergliederungen des Finsternisreiches zu: der Körper des Königs der Finsternis besitzt Köpfe, die einem Löwen, einem Dämon, einem Adler, einem Drachen und einem Fisch gehören. Auf der anderen Seite lässt die Differenz von Pflanzen und Tieren sich mit der von Oralität und Fortpflanzung parallelisieren. Denn obwohl zunächst beide den Finsternismächten zugeordnet sind, ist nur letztere unbedingt zu verwerfen, da sie die Lichtsubstanz in das Fleisch fesselt. Die der Fortpflanzung verhaftete Tierwelt erscheint so gegenüber der Asexualität der Pflanzen als negativ besetzt. Das Referat des Augustinus stellt unrettbare Fortpflanzung und erlösende Verdauung einmal einander unmittelbar gegenüber. Über die Zirkulation des mit der Finsternis vermischten göttlichen Teils heißt es: „Aber indem er durch die Erde ausdünstet und zum Himmel strebt, gerät er in die Pflanzen, da diese ja mit der Erde verwurzelt sind. [...] Daraus beziehen die Lebewesen ihre Nahrung; und wenn sie sich begatten, binden sie jenes göttliche Glied ans Fleisch und verstricken es – vom sicheren Weg abgewandt und abgehalten – in Irrtümer und Drangsal. Wenn vegetarische Speisen zu den Heiligen, das heißt zu den Manichäern gelangen, wird durch deren Keuschheit,

¹⁴² Kephalaion 65, Böhlig, Asmussen 1980, 170. Zur Sonnenverehrung der Manichäer vergleiche neben diesem auch die folgenden Kapitel 66 und 67 der Kephalaia. In letzterem vergleicht der Erleuchter Mani sich selbst mit der Sonne.

Gebet und Psalmen all das gereinigt, was irgend gewichtig und gottgemäß darin ist [...].¹⁴³

Im Zentrum des Manichäismus steht, wie bereits betont wurde, dieser Reinigungsprozess. In den Kephalaia wird die Problematik dieser Lösung ausführlich erörtert.¹⁴⁴ Dass auch dieser Verzehr nicht ohne Quälen der Lichtsubstanz erfolgt, gestehen sie ausdrücklich ein, behaupten aber deren Überkompensation in der Erlösung der Lichtsubstanz durch Trennung von der Finsternis, die sich in der verborgenen Innerlichkeit der Verdauung situiert. Wird von den Manichäern das Tieropfer selbstverständlich implizit und auch öfters ausdrücklich verurteilt, findet sich in der Sprache des manichäischen Diskurses charakteristischerweise nun die Benutzung von Opferterminologie für den Almosendienst und das Heilige Mahl. Der Körper des Electus wird zum Tempel als Opferstätte und seine Verdauung zum Opferakt. Den Opferstoff bilden wie bei den Pythagoreern die Pflanzen, die hier aber mit Gott und dem Lebendigen Selbst identifiziert sind. Der Electus Faustus, der größte manichäische Gegner des Augustinus, bezeichnet sich selbst bei seiner Erörterung der paganen Opferriten als wahren Tempel Gottes (*rationabile dei templum*) und seine Hymnen und Gebete als wahre Opfer.¹⁴⁵ Im Kephalaion 93 wird das Almosen der Hörer an die Electi ausdrücklich als Opfergabe (*prospora*) bezeichnet.¹⁴⁶ Das die Almosen betreffende Kephalaion 87 entwickelt eine Art Opfertheorie: in allen Religionen werden Gaben im Namen Gottes dargebracht, aber nur im Manichäismus gelangen die Gaben, die Almosen der Hörer, wirklich durch die „offene Tür“ zu Gott und erlangen Ruhe und Erlösung. Die Transaktion des Almosendienstes zwischen Hörern und Electi wird als Grundlage der manichäischen Religion herausgestellt. Die Kapitel 81, 85 und 93 der Kephalaia gehen auf dieses Erlösungswerk genauer ein. In allen drei Kapiteln beantwortet Mani eine die Erlösung im Gabendienst problematisierende Frage eines Schülers. Das einundachtzigste Kephalaion behandelt das auch von modernen Interpreten erörterte Problem, ob die manichäische Gnosis eines universellen Schuldverhältnisses zur Welt nicht zu völligem Quietismus führen müsse. Ein Electus, der am Anfang noch begeistert die Anzahl der durch das Heilige Mahl der Electi produzierten Engel abzählt, bittet dann Mani darum, ihn vom Erlösungswerk zu dispensieren.

¹⁴³ De mor. 2, 36.

¹⁴⁴ Kephalaia 81, 85, 87, 93.

¹⁴⁵ August. C. Faustum 20, 3; vgl. BeDuhn 2000, 143.

¹⁴⁶ Kephalaion 93, 236.9-10.

Da ihn die Sünden derjenigen, die ihm Almosen bringen, beunruhigen, möchte er sich zum Gebet zurückziehen. Mani fordert ihn auf, das Erlösungswerk fortzusetzen. Der Aufbau der Kirche ist dem Rückzug in die Innerlichkeit vorzuziehen. Genauere Aufklärung geben die übrigen beiden Kapitel. Im Kephalaion 93 fragt ein Hörer Mani nach der Qual, die das Almosen im Prozess des Almosengebens, der Beschaffung der Nahrung der Electi, erleidet, selbst wenn es sich nur um das Abpflücken von Früchten handelt. Er stellt die Frage nach der Kompensation: „Vielleicht wird das Gute, das ich vollbringe, nicht die Sünde ausgleichen, die ich der Lebendigen Seele zufüge?“¹⁴⁷ In der Antwort Manis wird die Problematik konfrontiert und zu ihrer Lösung der Vergleich mit einem Arzt eingeführt. Ein Feind schlägt und bringt Wunden bei, während ein Arzt eine Wunde mit einem Messer schneidet, um sie zu heilen. Der Zweck endgültiger Heilung, die ewige Ruhe des Almosens, gleicht die temporären Qualen aus, und schließlich wird der Hörer durch die Existenz dieses positiven Rests in der Heilsökonomie von seiner Sünde losgesprochen. Auch das Kephalaion 85 benutzt den Arztvergleich. Ein Arzt mag einem Patienten Fußtritte versetzen oder wiederum eine Wunde mit einem Messer schneiden, um zu heilen. Diese Schmerzen sind für den Heilungszweck nötig. So kann auch das Almosen nicht ohne die Schmerzen gerettet werden, die ihm die Electi mit ihren Zähnen notwendig zufügen. Aber, wie der Schluss des Kephalaions betont, ist das Essen der Electi ein besonderes Essen, das mit einer entsprechenden Konditionierung verbunden ist. Durch die Aufteilung der Religionsgemeinschaft in zwei Stände wird die bemerkenswerte Entschuldungsökonomie im Zentrum der manichäischen Religion ermöglicht. Durch diese Einteilung innerhalb der Gruppe findet nämlich nicht nur eine Abgrenzung statt, sondern es wird durch deren Reziprozität ein spezifisches ökonomisches Verhältnis ermöglicht. So wie sexuelle Reproduktion zu meiden, also Männer und Frauen voneinander zu scheiden und verschiedene Substanzen nicht miteinander zu vermischen sind, so gilt es, Electi von Auditores oder – wie diese auch genannt werden – Katechumenen zu sondern. Warum aber wird eine Vermischung von den Electi als so bedrohlich empfunden? Auf der einen Seite offenbar deshalb, weil diese nur durch eine strikte Trennung überhaupt zu Auserwählten werden, und es liegt in der Natur der Heiligsprechung, dass sie nur Wenige betreffen kann. Auf der anderen Seite basiert die manichäische Ökonomie auf der Zweiklasseneinteilung: der eine wird entschuldigt, während sich der andere im Gegenzug versündigt. Neben dem bereits zitierten Kephalaion 93 bewahrt auch Augusti-

¹⁴⁷ Kephalaion 93, 236.19-20.

nus in seiner Polemik diese Konzeption auf, wenn er schreibt: „[W]arum haltet ihr es für ein größeres Unrecht, Lebewesen zu töten als Pflanzen, wo letztere für euch doch scheinbar eine reinere Seele haben als Fleisch? Es findet, so die Antwort, ein gewisser Ausgleich [compensatio] statt, wenn ein Teil dessen, was von den Äckern genommen wird, den Electi und Heiligen zur Reinigung gegeben wird.“¹⁴⁸ Der sich im Namen der Heiligkeit wiederholende Kreislauf von Schuld und Sühne ist aufs Engste mit dem Pflanzenverzehr verbunden, denn – was ein Kritikpunkt der Polemik des Augustinus an der oben zitierten Stelle ist – es ist merkwürdig, dass Pflanzen von den Electi gegessen werden, obwohl sie doch eine reinere, „lichtvollere Seele“ als Tiere haben, also nach manichäischer Auffassung dem Göttlichen viel näher sind. Dennoch ist der Verzehr von Pflanzen nicht zwangsläufig ein Verbrechen, sondern nur dann, wenn er dazu führt, das Licht der Pflanzen gefangen zu nehmen. Die Manichäer winden sich so gewissermaßen aus den mit dem Essen von Pflanzen verbundenen Schwierigkeiten heraus, indem sie zum einen annehmen, dass die Verdauung der Auserwählten die Fähigkeit hat, pflanzliche Lichtpartikel zu befreien, oder dass die vegetativen Lichtpartikel sich an die Lichtsubstanz der Auserwählten binden, was bedeutet, dass die Lichtpartikel etwas verzögert, mit dem Tod des Electus, erlöst werden. In diesem Kontext scheint der heilige Manichäer eine Reinigungsmaschine der höherwertigen göttlichen Lichtteilchen zu sein. Zum anderen findet eben eine Entschuldung statt, allerdings über den Umweg der zweitrangigen Hörer, denen die Nahrungszubereitung aufgebürdet ist. Der Electus hat insofern nichts mit der mit der Nahrungsbereitung verbundenen Verschuldung durch die Tötung zu tun, da ja nicht *er* dieses Verbrechen begangen hat, sondern ein anderer, dem jedoch der Annehmende sogleich seine Untat verzeiht, weil der Gebende durch sein Almosen eine fromme Handlung ausführt und weil außerdem die Tat insofern kompensiert wird, da eben die Verdauungsprozesse des Auserwählten einen privilegierten Beitrag zur Befreiung des Lichts leisten. Hans Werner Ingensiep betont in diesem Zusammenhang – mit nach m. E. zu geringer Betonung des markanten manichäischen Paradoxes, um das es geht –, dass „[d]iese Vorkehrungen verhindern, daß sich der Vegetarismus, der einer tierischen Ernährung auf jeden Fall vorzuziehen ist, zu einem Erlösungshindernis auswächst.“¹⁴⁹ In den polemischen Quellen findet sich zu dieser Thematik die sogenannte „Entschuldung bei dem Brot“. Ein Electus betet über einem Brot, das ein Auditor ihm gebracht hat:

¹⁴⁸ De mor. 2, 60.

¹⁴⁹ Ingensiep 2001, 118.

„Weder habe ich dich geerntet, noch habe ich dich gemahlen, noch dich gequält, noch dich in den Topf geworfen, sondern ein anderer hat dies getan und dich mir gebracht; ich habe dich schuldlos gegessen.“¹⁵⁰ Kann dies noch gut authentisch sein, so macht der christliche Polemiker den Electus zum Heuchler, indem er ihn danach zum Auditor sagen lässt: „Ich habe für dich gebetet.“ Eine andere christliche Quelle fügt dem Gebet des Electus sogar noch die Verwünschung des Auditors hinzu: „Möge der geerntet werden, der dich geerntet hat.“ usw.¹⁵¹ Das katholische Christentum positioniert sich so von dem für es fundamentalen Gemeinschaftsphantasma aus polemisch gegen die manichäische Ausstellung zweier Klassen in der Religionsgemeinschaft und einer darin implizierten Ökonomie der Entschuldung und Rangfolge der Erlösung. Denn direkt dient nur die Stoffwechselleistung der Electi, welche als Hauptaufgabe schlechthin dieser Erlöserexistenzen zu begreifen ist, der Befreiung der Lichtsubstanz aus deren Bindung an die Finsternis. Die Auditores sind, obwohl Mitglieder der manichäischen Kirche und notwendige Partner der Electi, zweifellos geringer bewertet als diese, da sie allein schon nicht die Fähigkeit zu erlösender Verdauung besitzen. Den Hörern ist davon abgesehen ein Aufhören der Seelenwanderung – also endgültige Erlösung – nicht beschert, da sie die Welt und ihre Sünde noch nicht vollständig ablegen können, wie es die wahrhaften Vertreter der manichäischen Lehre, die Heiligen, vermögen. Allerdings glauben die Manichäer, die Seelen der Auditores könnten später von den Electi einverleibt werden, indem sie in einem späteren Leben, das ihnen nach dem Leben als Auditores im Dienst der Electi bevorstehe, in pflanzlicher Gestalt zur hochwertigen vegetabilen Nahrung für die „Auserwählten“ würden. Trotz der offenkundigen Voreingenommenheit der katholischen Polemik rührt sie doch an ein für den Manichäismus grundlegendes Problem. Es muss gefragt werden, ob der Tausch zwischen den Partnern im Dienste der Erlösung nicht einen Täuschungscharakter hat. Als Parallele lässt sich ein Witz aus Freuds Witzbuch anführen, der nicht umsonst auch den Bereich des Essens betrifft: „Ein Herr kommt in eine Konditorei und lässt sich eine Torte geben; bringt dieselbe aber bald wieder und verlangt an ihrer Statt ein Gläschen Likör. Dieses trinkt er aus und will sich entfernen, ohne gezahlt zu haben. Der Ladenbesitzer hält ihn zurück. ‚Was wollen Sie von mir?‘ – ‚Sie sollen den Likör bezahlen.‘ – ‚Für den habe ich Ihnen ja die Torte gegeben.‘ – ‚Die haben

¹⁵⁰ Acta Archelai 10, Böhlig, Asmussen 1980, 127.

¹⁵¹ Eine Zusammenstellung der Quellen zur „Entschuldigung bei dem Brot“ findet sich bei BeDuhn 2000, 131-132.

Sie ja auch nicht bezahlt.' – *„Die habe ich ja auch nicht gegessen.“*¹⁵² Ist der von den Manichäern postulierte positive Rest in der Transaktion nicht Zeichen eines scheiternden Versuchs, sich dem Schuldzusammenhang zu entziehen und seine Rechnung nicht bezahlen zu müssen? Damit soll nicht gesagt sein, dass die christliche Behauptung einer Schuldbefreiung unproblematisch sei. Eher ist anzunehmen, dass der Manichäismus in seiner Spaltung der Anhängerschaft in *Electi* und *Auditores* und seinen Konzeptionen von Verdauungserlösung und Entschuldungsökonomie eine Problematik ausstellt, die im Christentum verdeckt wird.

Es hat sich gezeigt, dass die manichäische Gruppendynamik auf einer Unterwerfung einer Gruppe von Anhängern (*Auditores*) unter eine andere (*Electi*) beruht. Aber diese grundsätzliche Unterwerfung oder Fügsamkeit allein ist nicht genug, und Erlösung wird im manichäischen Diskurs nicht allein durch Askese erreicht, also durch ein Stillstellen des Körpers zugunsten eines Ideals völliger Passivität im Sinne eines Erleidens wie im christlichen Kontext, denn der manichäische Körper muss vielmehr gerade benutzt werden. Insofern konstruieren die manichäischen Disziplinierungspraktiken einen Körper, der nur dann eine nützliche Kraft ist, wenn er einerseits ein produktiver und andererseits zugleich ein unterworfenen Körper ist. Durch die zweite Voraussetzung sind die Disziplinierungspraktiken der Manichäer auf einer Linie mit dem von Foucault analysierten industriekapitalistischen Disziplinarzwang, innerhalb dessen, laut Foucault, die Askese eine tragende Rolle spielt, da der durch die Beschränkung auf das Nötigste ausgezehrt Körper nur wenig Widerstandskraft zu leisten imstande ist.¹⁵³ Wie diese, so sind auch die manichäischen Disziplinierungsmaßnahmen zu unterscheiden von der christlichen Askese, deren Funktion es ist, wie wir gesehen haben, einen Rückzug aus der Welt zu schaffen, der rein als Selbstzweck dient, sowie zu einer direkten Annäherung an die Göttlichkeit führen soll, statt auf andere Formen der Nützlichkeit vorzubereiten. Im Manichäismus wie in der späteren industriellen Selbst-Bildung und dem Training, die Foucault in „Überwachen und Strafen“ studiert hat, sehen wir hingegen eine Verbindung von Konformität und Nützlichkeit. Die Kraft der disziplinierten Körper wird weggeführt von zufälligen Impulsen und inkohärenten Unruhen und hin zu besonderen Fähigkeiten ge-

¹⁵² Freud 1905b, 63.

¹⁵³ Vgl. Foucault 1975, 177: „Wenn die ökonomische Ausbeutung die Arbeitskraft vom Produkt trennt, so können wir sagen, daß der Disziplinarzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung im Körper miteinander verkettet.“

lenkt, die von der Gemeinschaft geschätzt werden. Die Disziplin macht somit aus den manichäischen Körpern effiziente Maschinen. Die Maschinerie der Electi vermag das in sie eintretende Rohmaterial zu verarbeiten und aus diesem das spirituelle Gold des Lebendigen Selbst herauszudestillieren. So beruht das den Electi auferlegte disziplinierte Leben auf einer Konzeptualisierung der Kanäle, denen unterstellt wird, dass durch sie die pneumatischen Endprodukte der digestiven Reinigung flößen. Als Antwort auf die Existenz dieser natürlichen Kanäle, die potentiell gereinigtes Licht zurück in die Mischung der Welt transportieren können, um diese damit ein Stück weit zu verbessern, erlegte Mani die „fünffache Ruhe“ auf, die Voraussetzung für den Status des Electus und damit für die Teilnahme am rituellen Mahl ist, dem die befreiende Aktivität zugesprochen wird. Die Erhaltung der Verdauungserlösung hängt somit von einer Lebensführung ab, die die notwendige Voraussetzung ritueller Erlösung des Individuums aus dem Status des menschlichen Leidens in all seinen Erscheinungen bildet. Die manichäische Verkörperung straft so gesehen zunächst ihre traditionelle Interpretation in den Begriffen der Geist-Materie-Dualität oder einer Verachtung aller körperlichen Dinge Lügen, genauso wie sie von dieser Warte aus nicht zu einem Programm eines mystischen Aufstiegs zur Göttlichkeit passt. In der manichäischen Tradition werden die körperlichen Angelegenheiten sowie die Themen der Vervollkommnung und Kontrolle in ein Paradigma der Struktur des gesamten Kosmos und des Gangs der Erlösungsgeschichte gestellt, durch den sie schließlich erhöht werden. Im Zentrum dieses Kosmos steht der normativ verkörperte manichäische Electus als Lichtwesen par excellence. Er ist als Handelnder, als Instrument und als Ort einer Erlösungstechnik konstruiert.

Bei der rituellen Entmischungszeremonie geht es primär offenbar um den Wunsch, etwas ungeschehen zu machen. Das Ungeschehenmachen als Hegel'sche Version des Todestriebs (oder auch des Sade'schen Zweiten Todes) ist die höchste Macht des Geistes, der höchste Ausdruck seiner Negativität. Es stellt die Macht dar, das Vergangene nachträglich aufzuheben, was nur innerhalb des Symbolischen denkbar ist. Es geht den Manichäern um eine Rückführung des Vielfachen hin zu einer imaginären Einheit, die mit dem göttlichen Lichtreich verbunden ist, wogegen Mannigfaltigkeit und Vervielfachung der Finsternis zukommen.¹⁵⁴ Im Iranischen bezeichnet Sammlung (*'mwrđysn*) sowohl die meditative Festigung der Identität des Manichäers als auch die Sammlung und Verarbei-

¹⁵⁴ Das Kephalaion 52 formuliert diesen Kontrast von Einheit des Lichts und Vielheit der Finsternis exemplarisch.

tung der Almosen im Heiligen Mahl.¹⁵⁵ Der manichäische Electus destilliert in seiner disziplinierten Verdauung aus dem Konglomerat des Körpers und der Vermischung der Nahrung ein abgetrenntes, einheitliches Lichtselbst, das meditativ seine ursprüngliche Einheit mit allen Teilen des Lebendigen Selbst erfasst. Die Vorstellung einer Wiedervereinigung der Vielen in Eines entspricht der christlichen Vorstellung, dass „alle eins sind in Christus“ (Gal 3, 27-28).¹⁵⁶ Es geht tatsächlich um das Ungeschehenmachen der Einführung des Todes.¹⁵⁷ Sicherlich existiert auch in der christlichen Konzeption ein Zustand vor dem Sündenfall, in dem es den Tod ebensowenig wie Sexualität gab. Aber die Konzentration auf ein Ungeschehenmachen (des Todes) über die Prozesse der Verdauung ist eine Besonderheit der manichäischen Texte. Demnach ist der Tod die absolute Entäußerung der Seele, denn den Manichäern geht es um die Rückführung der einzelnen Seele in die Welt zum Zweck ihrer Befreiung. Wie die Elemente der Seele eines Verstorbenen in den Kosmos hinausfließen, hängt davon ab, was er für ein Leben geführt hat.¹⁵⁸ Bei der manichäischen Seele handelt es sich nicht um eine Monade, sondern um eine materielle Quantität, die aufgeteilt werden kann und die sich beim lebenden Organismus durch Nahrung konstituiert. Insofern die Seele also in einem Transfusionsaustausch mit dem Kosmos steht, stehen auch Verdauung und Tod in Beziehung zum Funktionieren der kosmischen Maschine. Die Seelen der Toten sind nach manichäischer Ansicht nicht wesentlich verschieden von den Seelensubstanzen, die aus der Nahrung befreit sind, und sie sind auf die gleiche Weise erlöst. Denn es verhält sich mit der Rettung der Nahrungsmittel so, dass durch die Gabe der Almosen an die Electi das in diesen Nahrungsmitteln gefangene Lebendige Selbst freigesetzt und von weiteren Bindungen an Irdisches erlöst wird. Deutlich wird durch diese beiden gleichwichtigen Komponenten eine konsistente Determinante von Erlösung im manichäischen Konzept. Es geht keineswegs nur um menschliche Erlösung, sondern um die Erlösung allen Lebens vom Tod. Alle lebendigen Elemente werden auf analoge Weise verwandelt: extrahiert, gesammelt, gereinigt, vereinigt, geformt, um so in eine perfekte Form von „Seelen“ bzw. „Engeln“ im göttlichen Bereich überführt zu werden. Die Analogie zwischen diesen Prozessen ist keine reine Formalität; sie ist vielmehr eine Konsequenz aus der Tatsache, dass all diese Prozesse Teil eines großen Reinigungsapparats sind, der auf einer kosmischen Skala operiert. Es

¹⁵⁵ BeDuhn 2000, 222.

¹⁵⁶ Vgl. August. C. Faustum 2, 4.

¹⁵⁷ Man vergleiche die Bezeichnung der *hyle* als „Todesdenken“ (Kephalaion 4).

¹⁵⁸ Kephalaion 90.

gibt dabei durchaus eine Eigendynamik der Dinge, wobei die Menschen allerdings helfen können, die Lichtsubstanzen in den Lebewesen zu retten – etwa durch eine vegetarische Lebensweise, die ja auch Mani fokussiert. Die von den Electi praktizierte Arbeit der Lichtbefreiung repräsentiert nur einen Teilvorgang der wahren kosmischen Lichterlösung. Der Stoffwechsel der Erlösung ist eine Anlehnung des menschlichen Körpers an ihm überlegene Kräfte der Erlösung.

3.6. Christliche und manichäische Techniken des Signifikanten

Im folgenden Abschnitt soll mit der Gegenüberstellung von Christentum und Manichäismus begonnen werden. Den Ausgangspunkt bildet ein konkreter Vergleich des christlichen und manichäischen Gebrauchs der jeweiligen heiligen Texte. Es wird sich dabei eine enge Verschränkung von Essens- und Lektürepraktiken herausstellen.

Wir haben bereits erwähnt, dass das paulinische Christentum sich im Übersetzungsprozess von hebräischer Konsonantenschrift zum griechischen Vokalalphabet situiert, der sich in der allegorischen Lektürepraxis entfaltet. Das umfangreiche Werk des Origenes widmet sich ganz dieser Weise des Textgebrauchs und der Textproduktion. Paulus hatte diesen christlichen Textgebrauch instituiert und so eine der Glossolalie der Apostelgeschichte überlegene Praxis des Signifikanten eingesetzt. Das Paar der paulinischen Operatoren *pneuma* und *sarx* funktioniert in der Lektürepraxis als Opposition von Geist und Buchstabe: „[D]er Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.“¹⁵⁹ Jacob Taubes bezieht sich auf Benjamins Trauerspielbuch, das demonstrierte, „dass der *sensus allegoricus* nicht nur ein textueller ist, sondern eine Lebensform“, um die paulinische „Verbindung des Pneumatischen als Lebenserfahrung mit der allegorischen Texterfahrung“¹⁶⁰ zu erhellen. Die pneumatische Lebenserfahrung haben wir bereits zumindest in Ansätzen erörtert. Bezeichnenderweise ist im Textkorpus des „Neuen Testaments“ von Allegorie nur an einer Stelle die Rede, im paulinischen Galaterbrief (Gal 4, 24), und der Gebrauch des Wortes *typos* im Zusammenhang der Interpretation der Heiligen Schrift ist nur im Römerbrief und im ersten Korintherbrief zu finden (Röm 5, 14; 6, 17; 1 Kor 10, 6.11).¹⁶¹ In allen Fällen ist die allegorische und typologische Texterfahrung gekennzeichnet durch den Benjamin'schen „Tigersprung ins Vergangene“, der einen Bogen von der verschrif-

¹⁵⁹ 2 Kor 3, 6.

¹⁶⁰ Taubes 1993, 62.

¹⁶¹ Der paulinisch beeinflusste Hebräerbrief hat *antitypos* in Heb 9, 24.

teten Vergangenheit des heiligen Textes in die messianische Gegenwart schlägt. So verweisen im ersten Korintherbrief Manna und Wasser der Exodusgeschichte als „geistliche Speise“ und „geistiger Trank“ (1 Kor 10, 2-3) auf die Eucharistie. In der allegorischen Lektüre scheiden und verbinden sich so „Altes“ und „Neues“ Testament.¹⁶²

Das Werk des Origenes ist Höhepunkt der systematischen Ausarbeitung der allegorischen Schriftinterpretation in der frühen Kirche. Der Hauptteil dieses Werks besteht dementsprechend eben aus Kommentaren zum Alten und Neuen Testament. Für uns relevant sind die Ausführungen, die die allegorische Schriftinterpretation in ihrem Prozess selbst rechtfertigen wollen und dabei Essen und Schriftlektüre miteinander in Beziehung bringen. In der Nachfolge des Clemens von Alexandrien sind der fleischliche Leib Christi, der symbolisch in der Eucharistie gegessen wird, und der Buchstabenleib der Heiligen Schrift einander entsprechende Verkörperungen des göttlichen Logos.¹⁶³ Das jüdische Passahfest (2 Mos 12) und die Opfervorschriften des Buchs Levitikus werden so von Origenes als Allegorien der Allegorie gelesen, als Anweisungen, „wie zu lesen“ (Adorno) und „wie zu essen sei“ (Werner Hamacher). Pneumatisches Lesen und Essen fallen so in eins. Im Zentrum der Theologie des Origenes steht der göttliche Logos des Johannes-evangeliums, der Fleisch geworden und sowohl Lamm Gottes (Joh 1) als auch das himmlische Brot (Joh 6) ist. Die Verkörperungen des göttlichen Logos im Fleisch in der Inkarnation und im Buchstaben in der Heiligen Schrift entsprechen einander und schließen so auch Eucharistie und Schriftlektüre zusammen. In beiden stellt der Logos eine Innerlichkeit gegenüber der fleischlich-buchstäblichen Äußerlichkeit dar.¹⁶⁴ Die Schrift kann so auch der wahre Leib und das wahre Blut Christi sein und die Eucharistie ein „typischer und symbolischer Körper“. Es gibt keine Trennung zwischen Schriftlektüre und Abendmahl, beide spiegeln einander wechselseitig und konstituieren so die dritte, soziale Verkörperung Christi, die Kirche selbst.

Im Johanneskommentar¹⁶⁵ schließt Origenes das fleischgewordene Wort zusammen mit dem Passahlamm und formuliert den Akt allegorischer Schriftlektüre durch den Heiligen Geist als orale Einverleibung des Fleisches des Lamms. Er liest den das Passahlamm betreffenden Exodusvers „Ihr sollt es weder roh essen noch mit Wasser gekocht, sondern am Feuer gebraten mit Kopf, Schenkeln und inneren Teilen.“ (2 Mos 12, 9) als Anwei-

¹⁶² Vgl. Agamben 2000, 87-89 und passim, Pépin 1976, 487-516 und passim.

¹⁶³ Zur gesamten Problematik siehe de Lubac 1950, 336-373.

¹⁶⁴ Origenes, In Lev., hom. 1, 1.

¹⁶⁵ Origenes, In Joan. X, 99-111.

sung zur Lektüre. Dabei erscheinen die Elemente des hier im 2. Kapitel beschriebenen Opfercodes wieder und ergeben Lektürevorschriften. Der Übergang vom Rohen zum Gebratenen, von Natur zu Kultur durch das Feuer ist die Lektüre des konsonantischen Textes des „Alten Testaments“ durch den vokalisierenden Feuergeist. Die Lektüre ist also ein Opfer. Der Heilige Geist brät mit seinem Feuer das Fleisch der Schrift, so dass es verzehrbar-verstehbar wird. Der gegliederte Körperbau des Tiers bleibt beim Braten erhalten und entspricht dem geordneten Aufbau der Heiligen Schrift. Die Einheit des Körpers muss erhalten bleiben, das Lamm als Einheit verschlungen werden, mit dem Kopf beginnend, den Hauptbegriffen, bis hin zu den Füßen, die das Materielle betreffen. Aber auch die Eingeweide, die verborgenen Teile der Schrift, dürfen nicht ausgelassen werden. Wer sich dagegen an den „tötenden Buchstaben“ hält, also das Passahfest mit einem realen Tier feiert, ist wie jemand, der rohes Fleisch isst, also wie ein wildes Tier. Juden, Tiere, Schrift und Fleisch werden so in diesem Dispositiv, das eine ganze Tradition des christlichen Antijudaismus tragen wird, miteinander assoziiert. Aber auch das Kochen des Fleisches, das seine Einheit zerstört, entspricht einer häretischen Lektüreweise. In seiner Levitikusinterpretation stellt Origenes, sich auf den ersten Korintherbrief und den Hebräerbrief stützend, eine Graduation im Nahrungsbereich auf, die von Milch über Gemüse zum Fleisch führt und einer Graduation von Lektüreweisen entspricht. Wenn das Fleisch vom göttlichen Feuer des Geistes verzehrt wird, ist die tiefste spirituelle Lektüre erreicht.¹⁶⁶

Im von Origenes formulierten christlichen Lektüre- und Nahrungsdispositiv ist also ein Zusammenschluss von Oralität und Lektürepraxis erreicht, der das alte Opfermodell überbietend in sich einschließt und die Vermittlung zwischen Gott und Menschen durch die doppelte Inkarnation des göttlichen Logos in Schrift und Eucharistie, das Opfer Jesu und die eucharistische Identifizierung mit dem inkarnierten Logos auf die Spitze treibt. Das göttliche Wort zu essen und sich mit ihm zu identifizieren, schließt Essen und Sprechen, die das Matthäus-Evangelium getrennt hatte, in einer neuen, anderen Weise wieder auf das Engste zusammen. Das christliche Mittelalter wird hier auf Origenes und die an ihn anschließende altchristliche Literatur aufbauen und die Speisemetaphorik für die Schriftlektüre sehr extensiv weiterführen.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Origenes, In Lev., hom. 1, 4.

¹⁶⁷ Vgl. Lange 1966, Spitz 1972.

In einem scharfen Kontrast zu diesem geschlossenen Dispositiv stehen die Essens- und Lektürepraktiken der Manichäer. Auf der Ebene des Gebrauchs der heiligen Texte ist ein Zusammenprall unvermeidlich, denn, wie bereits erwähnt, beanspruchen die Manichäer das Erbe Jesu für sich, berufen sich auf das Neue Testament, vor allem auf Paulus, verwerfen dagegen wie Marcion das Alte Testament rundweg. Die Polemik des Augustinus mit dem Manichäer Faustus findet zu einem großen Teil auf diesem Gebiet statt. Wo das Christentum des Augustinus die Verbindung zum Alten Testament festhält, setzt der Manichäismus eine radikale Trennung an. In der Schrift des Faustus, die Augustinus kritisiert, betreffen vierzehn der zweiunddreißig Kapitel die Ablehnung des Alten Testaments, fünf die damit notwendige Textkritik des Neuen, um es mit dem Manichäismus kompatibel zu machen, und die restlichen dreizehn Kapitel beschäftigen sich mit der Inkarnation und dem manichäischen Gottesbegriff. Faustus polemisiert gegen das jüdische Gesetz, die Opfer- und Speisevorschriften, die Beschneidung und den Sabbat. Er deklariert kategorisch: „christianem novitatem Hebraicae vetustati non misceo“.¹⁶⁸ Der Manichäismus als wahres Christentum grenzt sich gegen die „semichristiani“ und „semijudaei“ der Orthodoxie ab.¹⁶⁹ Wie das Ziel des manichäischen Erlösungswerks die Entmischung der beiden Substanzen ist, wird hier die Entmischung von Gesetz und Evangelium proklamiert, die den Manichäismus von der Beschränkung auf den jüdischen Gott befreien und zu einer wahren Universalreligion machen soll. Dies zieht natürlich Korrekturen im Neuen Testament nach sich. Faustus behauptet, dieses sei durch Interpolationen verfälscht worden, und versucht durch Textkritik den mit dem Manichäismus kompatiblen authentischen Teil herauszuschälen. Wie wir nach dem oben dargestellten Parallelismus von Schrift und Inkarnation bei Origines erwarten können, geht die manichäische Ablehnung des Alten Testaments mit einer entsprechenden Ablehnung der Inkarnation einher. Christus ist der einfache, nicht inkarnierte Logos, der in dieser Welt erschienen ist.¹⁷⁰

Der Manichäismus kennt die Allegorie stellenweise durchaus, etwa in der Interpretation des Gleichnisses Jesu von den zwei Bäumen auf den manichäischen Dualismus.¹⁷¹ Sein Vollendungsanspruch, der in der Identifikation Manis mit dem Parakleten der johanneischen Schriften zum Ausdruck kommt, lässt ihn aber in Bezug auf die eigenen manichäi-

¹⁶⁸ August. C. Faustum 8, 1.

¹⁶⁹ C. Faustum 1, 2; 33, 3.

¹⁷⁰ C. Faustum 3, 1; vgl. Kephalaion 1.

¹⁷¹ Kephalaion 2.

schen heiligen Texte, so den Schöpfungsmythos, eine nicht-allegorische Literalität behaupten. Jesus hatte den Jüngern den Heiligen Geist als *parakletos* (Herbeigerufener, Beistand, Helfer) verheißen,¹⁷² der an seine Lehre erinnern und sie weiterführen werde (Joh 14, 26). „Ich habe euch noch viel zu sagen; aber ihr könnt es jetzt nicht ertragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit kommen wird, wird er euch in alle Wahrheit leiten.“ (Joh 16, 12-13) Mani proklamiert die Vollendung der christlichen Offenbarung, indem er sich mit diesem Parakleten und so mit dem Heiligen Geist selbst identifiziert. Dieser erweist sich dann nicht in der Übersetzungsbewegung vom Alten zum Neuen Testament, sondern in der abschließenden Offenbarung des manichäischen Mythos. Mani, der „große Übersetzer“ und „große Hermeneut“, kann alle früheren Texte deuten, aber seine eigenen bedürfen keiner Allegorie mehr. Jacob Taubes stellt fest: „Die gnostische Allegorie, anders als die stoische und die epikuräische, wird zum Ausgangspunkt eines neuen Mythos, der am Ende der Stufenleiter der pneumatischen Auslegung entraten kann und auf sich selbst gestellt ist.“¹⁷³ Augustinus hat Zeugnisse dieser Haltung aufbewahrt. In seiner Polemik mit Faustus schreibt er, sich an diesen richtend: „Du lobst Manichaeus für nichts so sehr, wie dafür, dass er Dir die eigentliche nackte Wahrheit sagt, die von der Hülle der Bilder frei ist.“¹⁷⁴ An einer anderen Stelle schreibt er über die Manichäer: „Denn dies rechnen sie als das Charakteristische und Hervorragende ihrem Gründer zum Ruhme an, daß sie sagen, jene göttlichen Geheimnisse, die von den Alten in den Büchern bildlich niedergelegt wurden, seien für ihn, der als Letzter kommen sollte, aufbewahrt, damit er sie löse und zu klarem Verständnis bringe. Deshalb werde nach ihm kein Lehrer mehr in göttlichem Auftrag kommen, weil dieser nichts in Bildern und Allegorien gesagt habe, während er die Geheimnisse der Alten, die solcher Art gewesen waren, aufschloß und die seinen faßlich und offen darlegte.“¹⁷⁵ Auch die philosophischen Kritiker Alexander von Lykopolis und Simplicius nehmen diese Ablehnung der Allegorie wahr.¹⁷⁶ Die

¹⁷² Joh 14, 16.26; 15, 26; 16,7-15; 1 Joh 2, 1.

¹⁷³ Taubes 1971, 108. Wie die Anführung einer „manichäischen Kosmogonie“ ebd., 109, zeigt, begreift Taubes hier den Manichäismus mit ein, und in der Tat trifft seine Aussage auf diesen in besonderer Weise zu.

¹⁷⁴ August. C. Faustum 15, 5.

¹⁷⁵ August. C. ep. Man. 23, Übersetzung nach Feldmann 1975, 556. Vgl. C. Faustum 15, 6, wo Augustinus sich wiederum an Faustus richtet: „Du prahlst, dass Manichaeus als letzter gekommen ist, nicht um Bilder zu benutzen, sondern um sie zu erklären. Seine Erörterungen werfen Licht auf alte Bilder und lassen keine Schwierigkeit ungelöst. Dieser Gedanke wird gestützt durch die Behauptung, die alten Bilder [...] hätten das Kommen des Manichaeus im Blick gehabt, von dem sie alle erklärt werden würden; während er, da er weiß, dass ihm niemand folgen wird, einen Stil benutzt, der von allen zweideutigen allegorischen Ausdrücken frei ist.“

¹⁷⁶ Vgl. Simpl. In Epict. ench. 27, 71, 44 – 72, 15 (nach Lieu 1989, 31f.).

manichäische Kosmologie ist somit wörtlich zu nehmen, sie bezieht sich direkt auf das Reale, auf das körperliche Universum, in dem die Rituale der Manichäer situiert sind. Es kommt zum Kurzschluss zwischen Text und Körper.

Diese nicht-allegorische Literalität und – mit gebotener Vorsicht gesprochen – Materialität, die, wie schon Alexander von Lykopolis bemerkt hat, den Manichäismus der Stoa (und nicht wie das katholische Christentum dem Neuplatonismus) assoziiert, lässt sich als ein Versuch ansehen, die Spaltung zwischen dem Subjekt und dem jüdischen Schöpfergott aufzuheben, indem überbietend hinter dessen Schöpfung zurückgegangen wird, um die wahre Verfasstheit der Welt gnostisch erkennen zu können. „Die Ferne von Gott und Mensch gilt auch im gnostischen Mythos als Voraussetzung. Aber sie wird mit List und Ironie überstiegen. [...] Die rebellische Gnosis hat in ihrer Polemik gegen den Schöpfergott des Alten Testaments ironisch die Grenzsetzung zwischen dem Schöpfergeist und seiner Kreatur überspielen wollen.“¹⁷⁷ So beschreibt es Mani selbst in einem Fragment, in dem er seine Antwort auf die Frage nach der Entstehung Adams und Evas so beginnt: „Notwendigerweise müssen vorher noch mehrere Dinge erwähnt werden, damit man ohne jede Zweideutigkeit zu diesen Mysterien vordringen kann <...>. Deshalb höre, wenn du willst, zunächst, was *vor Erschaffung der Welt* geschehen ist und auf welche Weise der Kampf geführt wurde, damit du die Natur des Lichts und der Finsternis trennen kannst.“¹⁷⁸

Augustinus kann so von seiner Warte aus den Manichäern vorwerfen, sie hätten die Pointe des christlichen Abendmahls nicht verstanden, da sie rein auf der Ebene der Körperlichkeit verblieben und deshalb den – zugegeben nicht vom Materiellen trennbaren – Symbol- und Geistcharakter dieses Einverleibungsmysteriums nicht erfassen könnten. Er hält Faustus entgegen: „Es ist nicht irgendein Brot oder Wein, das wir als Naturprodukt als heilig ansehen – als ob Christus in Ähren oder in Reben gefangen wäre, wie sie [die Manichäer, B. P.] sich einbilden –, sondern, was wahrhaft geheiligt ist als ein Symbol. Nach deiner Ansicht ist Christus in allem gefangen, was du isst, und muss durch Rülpsen aus der zusätzlichen Gefangenschaft deiner Eingeweide befreit werden.“¹⁷⁹ Der christlichen Ansetzung eines oralen Symbolischen steht so die manichäische Setzung einer Körperlichkeit, hinter der Text und Sprache verschwinden sollen, gegenüber. Dass in dieser

¹⁷⁷ Taubes 1971, 106.

¹⁷⁸ Epist. fund., fr. 4, Böhlig, Asmussen 1980, 230, Hervorhebung von mir, B. P.

¹⁷⁹ August. C. Faustum 20, 13.

Auseinandersetzung das „richtige Essen“ mit dem „richtigen Textgebrauch“ verbunden ist, klingt schon in seiner frühesten polemischen Schrift an, wenn Augustinus den Manichäern entgegenhält: „ihr zwingt uns freilich dazu, mit euch über Gut und Böse mehr als Köche und Zuckerbäcker statt als Schriftkundige und Literaten zu diskutieren“. ¹⁸⁰ Der manichäische Vegetarismus ist somit die Konsequenz dieser Option für die Körperlichkeit gegenüber der christlichen Ausbeutung des Signifikanten. In ausgearbeiteter Form wird die Opposition in den *Confessiones*, die von oraler Metaphorik voll sind, aufgestellt. Dem manichäischen *Electus*, der im „Werkstatt seines Magens“ die Trennung der vermischten Substanzen vornimmt und der nach dem Mahl „beim Seufzen im Gebet und beim Rülpsen Engel oder [...] Teilchen Gottes“ ¹⁸¹ von sich gibt, stellt Augustinus den verehrten Bischof Ambrosius von Mailand gegenüber. Von dessen beständiger Lektüre der Heiligen Schrift schreibt er, „welch köstlichen Genuß dem verborgenen Mund seines inneren Herzens die Speise deines Brotes bereitete“. ¹⁸² Wird so bei den Manichäern die Sprache des Gebetes selbst zu einem körperlichen „Rülpsen“, das Lichtsubstanz dem Ort der Erlösung zuführen soll, so wird im katholischen Christentum das Essen zur Verinnerlichung des heiligen Textes umgebogen. Bleibt die Textualität des manichäischen Textes in dieser Religion verborgen, so im Christentum die Körperlichkeit der Verdauung. Gerade in dieser Überkreuzung der beiden Religionssysteme wird so die Problematik des Zusammenschlusses von Signifikant und Körper sichtbar.

3.7. Fleisch-Begehren in Christentum und Manichäismus

Wir wollen die Polemik des Augustinus gegen die Manichäer im Folgenden etwas weiter ausführen. Augustinus kann sich auf Paulus berufen, wenn er die manichäischen Differenzierungen innerhalb der Nahrung ablehnt. Der manichäischen Aufmerksamkeit auf den Körper und die Zirkulation der vermischten Substanzen in ihm setzt er die christliche Problematik des Begehrens entgegen. Diese war von Paulus formuliert worden, als er die Forderungen des jüdischen Gesetzes auf die Formel „Du sollst nicht begehren“ brachte (Röm 7, 7) und die Spaltung des Subjekts formulierte, in dem Geist und Fleisch gegeneinander begehren. Augustinus geht es darum, dass beim Essen eine *concupiscentia* im Spiel ist, ein Begehren, das nicht auf ein reines Bedürfnis, sich am Leben zu erhalten, zu

¹⁸⁰ August. *De mor.* 2, 39.

¹⁸¹ August. *Conf.* III, 10, 18.

¹⁸² August. *Conf.* VI.

reduzieren ist. Der einzig sinnvolle Zweck einer Aufmerksamkeit auf die Nahrung kann die Zügelung des Begehrens sein, ein Zweck, der quer zu allen Nahrungscodes steht.

„Nicht die Unreinheit der Fleischkost [obsonium, eigentlich Zukost, d. h. v. a. Fleisch und Fisch, B. P.] fürchte ich, sondern die Unreinheit des Begehrens [cupiditas].“¹⁸³ Daher propagiert Augustinus Fasten und nicht Vegetarismus. Für die Manichäer ist Begehren dagegen letztlich eine isolierbare Substanz innerhalb des Kosmos, und der Umgang mit ihm erfordert die Beachtung der kosmischen Funktionsgesetze, die Fleisch und Gemüse in Bezug auf die Anteile der beiden Substanzen voneinander scheiden.

In seiner Schrift „Über den Nutzen des Fastens [De utilitate ieiunii]“ lehnt Augustinus den manichäischen Dualismus energisch ab. Unter Berufung auf den Epheserbrief – „Niemand hat noch sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern man hegt es und pflegt es; so macht es auch Christus mit seiner Kirche“ (Eph 5, 29) – setzt er der Annahme einer Ursprungsdualität von Fleisch und Geist die einer ursprünglichen Einheit gegenüber. Augustinus zufolge ist dieser „scheinbare Gegensatz zwischen Fleisch und Geist [...] eine Folge der Erbsünde“. Gleichwohl besteht für ihn „gleichsam eine Art ehelicher Verbindung zwischen Geist und Fleisch“, woraus ihm die Frage erwächst, wieso „das Fleisch wider den Geist begehrt und der Geist wider das Fleisch“ (vgl. Gal 5, 17): „Warum besteht diese Strafe [der Begierlichkeit], die eine Folge der Fortpflanzung des Todes ist? Warum heißt es: ‚Alle sind in Adam und Eva dem Tode verfallen‘ (1 Kor 15, 22)?“¹⁸⁴ Adam ist für die von seiner Frau begangene Sünde mit dem Tod bestraft worden. Aus der Erbsünde folgert Augustinus nun, dass die Menschen fortan gegen das Fleisch ankämpfen, um nicht erneut aus Ungehorsam zur Übertretung des (väterlichen) Gesetzes verleitet zu werden. Daraus folgt aber nicht zwangsläufig ein Hass gegen das Fleisch, das schließlich vom selben Gott gegeben ist. Begründung und Ziel koinzidieren und richten sich auf Harmonie und Einheitlichkeit, indem die Christen von ihren Fehlern befreit werden, „so daß [sie] zur Einheit der Glieder Christi zurückgerufen und seinem Leibe harmonisch eingegliedert werden“.¹⁸⁵ Denn Christus ist selbst die Einheit Gottes, der als Trinität Vater, Sohn und Heiliger Geist in einem ist. Der monotheistische christliche Gott ist so die wahre Einheit per se, während die Heiden an „viele und falsche Götter“¹⁸⁶ glauben. Dennoch erkennt Augustinus in den gläubigen Christenmenschen die Spaltung, halb Mensch

¹⁸³ August. Conf. X, 31, 46. Dieses Argument findet sich schon De mor. 2, 28 u. 51.

¹⁸⁴ August. De utilitate ieiunii 5.

¹⁸⁵ De utilitate ieiunii 8.

¹⁸⁶ De utilitate ieiunii 9.

und halb Engel zu sein, woraus Schmerz, Trauer und Scham folgen müssen, wogegen im heidnischen Kult, trotz der Verehrung so unterschiedlicher Götter, „eine gewisse Art von Einheit“ gewahrt werde. Abschließend rät Augustinus dem Christen in seiner Fastenpredigt: „Kehre also in den Schoß der Einheit zurück, Bruder!“¹⁸⁷

Am Anfang des ersten Buches der Schrift „Über Ehe und Begierlichkeit [De nuptiis et concupiscentia]“ erwähnt Augustinus die „Ursprungssünde [peccatum originale]“, von der Paulus sagt: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und ist so auf alle Menschen übergegangen, worin alle gesündigt haben (Röm 5, 12).“¹⁸⁸ Diese „Ursprungssünde“ trägt der Mensch Augustinus zufolge allein durch das Fleisch mit sich. Vor dem Erscheinen der menschlichen Sünde, die durch den weiblichen Mangel an Einsicht in die Welt gekommen ist, herrschte der paradiesische Zustand. Daher ist es konsequent in Hinsicht auf die Verwerfung der Sünde, die zahlreiche Übel nach sich gezogen hat, dem Fleisch zu entsagen, wobei im christlichen Kontext der Signifikant Fleisch die sexuelle Begierlichkeit anspricht. So ist es die Intention des Augustinus in dieser Schrift, der „Begierlichkeit [concupiscentia]“, die per se fleischlich ist, argumentativ den Krieg zu erklären. „Die Absicht dieses Buches ist also [...], das Übel der fleischlichen Begierlichkeit, dessentwegen der Mensch, der durch sie geboren wird, die Ursprungssünde mit sich zieht, von der Güte der Ehe zu unterscheiden. Denn diese beschämende Begierlichkeit, die von den Schamlosen schamlos gelobt wird, gäbe es nicht, wenn der Mensch nicht vorher gesündigt hätte; die Ehe aber bestünde auch, wenn niemand gesündigt hätte. Denn es geschähe ohne jede Krankheit die Zeugung der Kinder im Leibe jenes Lebens, ohne die sie jetzt nicht geschehen kann im Leibe dieses Todes (vgl. Röm 7, 24).“¹⁸⁹ Augustinus beschreibt in einem fort den Widerspruch, in den der Mensch durch seine „Doppelnatur“, halb Tier – oder Fleisch – und halb Gott – oder Geist – zu sein, verwickelt ist. Hier wird eine Verbindungslinie vom Fleisch zum Tod gezogen und ein Ursprungskonstrukt aufgebaut, das wir mit Hilfe der Freud'schen Todestriebtheorie dekonstruieren wollen. Betrachten wir zunächst weiter Augustinus, so erscheint das Fleischliche als das, was den gläubigen Menschen von seinem Vorhaben, wie Gott zu werden, abbringt. Die Keuschheit der Ehe hingegen bringt dieses Ziel dem näher, der nur um der Nachkommenschaft willen geschlechtlich aktiv wird, und nicht aus

¹⁸⁷ Ebd.

¹⁸⁸ August. De nuptiis 1, I, 1.

¹⁸⁹ Ebd.

„tierischen Begierden“ heraus. „Auf diese Weise also wenden auch die Ehen der Gläubigen jene Begierlichkeit des Fleisches, auf Grund deren ‚das Fleisch gegen den Geist begehrt‘ (Gal 5, 17), zu rechtem Gebrauche. Denn sie haben ja die Absicht, Kinder für die Wiedergeburt hervorzubringen, damit diejenigen, die aus ihnen als Söhne der Welt geboren werden, zu Söhnen Gottes wiedergeboren werden.“¹⁹⁰ Es geht also a priori um eine fleischlose Zukunft, da alles, was fleischlich ist, nicht von Dauer sein kann. Die ehelich gezeugten Kinder werden geboren, um mit den „Gliedern Christi“ zu verschmelzen, was sie zu Unsterblichen macht. Hier wird die reale Lebenszeit signifikant entwertet, weil sie durch den Tod begrenzt ist, den das Fleisch Tag um Tag moniert. An die Stelle der natürlichen Grenze, des Todes, tritt für den gläubigen Christen das väterliche Gesetz Gottes, dessen Übertretung Sünde ist, die mit dem Tod gesühnt wird, also mit dem, was ohnehin als einzige Gewissheit dem Menschen bevorsteht. Die Zurücknahme des Todes fungiert umgekehrt als Belohnung für den, der sich ein „ewiges Leben“ durch die Verachtung seiner zeitlich körperlichen Existenz „verdient“, indem er sich Unzucht und Begehren oder Lust versagt, denn diese interpretiert Augustinus als Übel schlechthin. „Das ist ja die Krankheit, von der der Apostel auch im Gespräch mit verheirateten Gläubigen sagt: ‚Denn das ist der Wille Gottes, eure Heiligung; ihr sollt euch der Unzucht enthalten, so daß jeder von euch sein Gefäß in Heiligkeit und Ehrbarkeit zu besitzen weiß, nicht in der Krankheit des Begehrens wie die Heiden, die Gott nicht kennen‘ (1 Thess 4, 3-5).“¹⁹¹ Mit „Gefäß“ ist die Gattin des Mannes gemeint, dem der gläubige Verheiratete treu sein soll, denn er soll „kein fremdes Gefäß benutzen, was diejenigen tun, von denen fremde Frauen begehrt werden“. Nur der eheliche Beischlaf hat „nichts von krankhafter Lust an sich“. Insofern sind nur die Kinder, die aus einem solchen Geschlechtsakt hervorgegangen sind, dazu prädestiniert, in Christus als demjenigen, dem es gelungen ist, das Fleisch zu besiegen, den Tod (wie er) zu überwinden bzw. „zu bleibendem Dasein in Christus wiedergeboren [zu] werden“.¹⁹² Die Frau ist ihrer Natur nach – womit offenbar ihre Fruchtbarkeit gemeint ist – dem Mann untergeordnet, was von Augustinus mit drei Apostelzitaten begründet wird: „Auch kann nicht bezweifelt werden, daß nach der natürlichen Ordnung eher die Männer über die Frauen als die Frauen über die Männer herrschen. Diesem Grundgedanken folgend sagt der Apostel: ‚Das Haupt der Frau ist der

¹⁹⁰ De nuptiis 1, IV, 5.

¹⁹¹ De nuptiis 1, VIII, 9.

¹⁹² Ebd.

Mann' (1 Kor 11, 3) und: ‚Frauen, seid euren Männern untertan‘ (Kol 3, 18), und der Apostel Petrus sagt: ‚Wie Sara Abraham gehorchte, indem sie ihn Herrn nannte‘ (1 Pet 3, 6).¹⁹³

Wohlbemerkt befinden wir uns mit diesen Vorschriften auf der Ebene der weltlichen Menschen, die den Großteil der Gemeinschaft bilden, sich fortpflanzen und profanen Berufen nachgehen. Bei den Heiligen, den zölibatären Mönchen, Priestern und jungfräulich lebenden Nonnen, gestaltet sich das Verhältnis zum Gesetz sowie das zum Fleisch und den damit verbundenen Maßnahmen grundsätzlich different von dem hier Genannten, da in diesem Fall die weltliche Stufe weitestgehend bereits schon nicht mehr existiert und sich das „lebendige“ bzw. monomane Bestreben direkt auf den einen Gott und das Fortbestehen im Jenseits richtet. Diese völlige Keuschheit ist der vegetarischen Haltung strukturell am ähnlichsten, denn in beiden Fällen ist man von der Verantwortung im Einzelfall zu fällender Entscheidungen freigesprochen, zumal die Verschuldung im Voraus ausgeschlossen wird. Gleichwohl müssen die Männer und Frauen, die sich noch nicht ganz und gar vom Fleisch gelöst haben, ständig um eine mögliche Verschuldung bzw. um die (unbedachte) Übertretung des Gesetzes bangen. So erkennen wir als Epiphänomen der Entsagungsgebärde ein starkes Bedürfnis nach Sicherheit und Selbstschutz. Augustinus' Schrift wendet sich nun zunächst den Verheirateten und somit den fruchtbaren Frauen zu. Der Ehebruch, also die Scheidung der einmal vor Gott vereinten, ist verboten. Das ist der Bund von Treue und Ehe, der das Heilsgeheimnis sichert; der Ehebund kann nur durch den Tod des Ehegatten aufgehoben werden. Jesus Christus ist zwar der rechtliche Nachkomme von Joseph und Maria, die die Form der Ehe nach allen Regeln gewahrt haben, und doch ist er nicht aus deren „ehelichem Beischlaf“ hervorgegangen. „Nur der eheliche Beischlaf fand dort nicht statt, weil er in dem Fleisch der Sünde nicht möglich gewesen wäre ohne jene Begierlichkeit des Fleisches, die aus der Sünde kommt. Ohne diese [Begierlichkeit aber] wollte jener empfangen werden, der ohne Sünde sein würde – nicht im Fleisch der Sünde, sondern in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde (vgl. Röm 8, 3); damit wollte er die Lehre geben, daß alles Fleisch, das aus dem Beischlaf geboren wird, Fleisch der Sünde sei“.¹⁹⁴ Folgen wir Augustinus weiter, sehen wir, wie der Gegensatz von Fleisch und Geist als der von Vergänglichkeit und Ewigkeit, Mensch und Gott, immer weiter mit apostolischem Bezug ausgeführt wird. „Liebt nicht die Welt noch

¹⁹³ De nuptiis 1, IX, 10.

¹⁹⁴ De nuptiis 1, XII, 13.

das, was in ihr ist! Wenn einer die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm. Denn alles in der Welt ist Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens, die nicht vom Vater stammt, sondern von der Welt. Doch die Welt vergeht samt ihrer Lust, ‚wer aber den Willen Gottes tut, bleibt in Ewigkeit‘ (1 Joh 2, 15-17), wie auch Gott in Ewigkeit bleibt.¹⁹⁵

So können wir im Begehren nach jenseitiger Erfüllung eine Art Gottesanmaßung vernennen, die aufs Engste mit dem Verzicht auf Fleisch – aufgrund seiner sündigen Konnotation – verbunden ist. Gleichsam steckt hinter dem Bestreben des Gehorsams der hybride Wunsch, der eigenen Sterblichkeit zu entinnen, sowie der Versuch, die der fleischlichen Inkarnation immanente Schuld zu minimieren. Im Warten auf die Verwirklichung des Wunders (der Unsterblichkeit) wird dem Fleisch, insofern es für die Sterblichkeit verantwortlich ist, entsagt, damit das *bald* geschehe, was *nie* geschehen wird. Die Begierlichkeit des Fleisches gilt Augustinus als „Tochter der Sünde“ – als Ursprungssünde – und wiederum als „Mutter vieler Sünden“,¹⁹⁶ daher ist alles Fleisch mit Schuld behaftet. Ferner ist der vergängliche Leib es, der die Seele beschwert (vgl. Weish 9, 15),¹⁹⁷ eine Vorstellung, die uns bereits bei den Orphikern und vor allem dann auch bei Platon begegnet.

Im zweiten Buch geht es Augustinus – als Vertreter der catholica – darum, sowohl die Positionen der Manichäer als auch die der Pelagianer und Caelestianer, die er allesamt als Häretiker bezeichnet, zu widerlegen. „Die Katholiken sagen, daß die menschliche Natur, die von dem guten Schöpfergott gut geschaffen, aber durch die Sünde verdorben wurde, Christi als des Arztes bedürfe; die Manichäer sagen, daß die menschliche Natur nicht von Gott als eine gute geschaffen und durch die Sünde verdorben worden sei, sondern daß der Mensch von dem Fürsten der ewigen Finsternis durch die Vermischung beider Naturen, die immer bestanden haben, einer guten und einer bösen, geschaffen worden sei.“¹⁹⁸ Die Pelagianer und Caelestianer stimmen zwar mit dem katholischen Dogma darin überein, dass sie die menschliche Natur als nur von einem guten Gott geschaffen ansehen, aber sie behaupten, diese Natur sei bei den Kindern so *heil* – wie bei den Menschen im Paradies, wenn wir uns erinnern –, dass diese Christus als Heilmittel nicht benötigten. Diese Position kann Augustinus nicht anerkennen, denn die Kinder sind nicht nur von Gott, sondern

¹⁹⁵ De nuptiis 1, XVIII, 20.

¹⁹⁶ De nuptiis 1, XXIV, 27.

¹⁹⁷ De nuptiis 1, XXXI, 35.

¹⁹⁸ De nuptiis 2, III, 9.

auch aus dem Fleische ihrer Eltern und „die Begierlichkeit des Fleisches“ [...] „ist nicht vom Vater, sondern von der Welt“ (1 Joh 2, 16).¹⁹⁹ Das Fleisch wird somit als Störfaktor der göttlichen Weltordnung betrachtet, als Sündenbock, auf den die Ursachen sämtlicher menschlicher Verfehlungen abgewälzt werden, zumal Gott keine Schuld daran trifft, denn nicht durch ihn, sondern „durch einen Menschen [ist] die Sünde in die Welt gekommen [...] und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen übergegangen [...], worin alle gesündigt haben“ (Röm 5, 12).²⁰⁰ Es stellt sich wohl nicht die Frage, ob Augustinus glaubt, wenn die Sünde wieder durch asketische Sühne rückgängig gemacht werden könnte, dass dann auch der Tod von Gottes Gnaden bzw. durch Jesus Christus abgeschafft würde. Also ist der Mensch, wie Augustinus betont, seit dem Sündenfall mit Scham bedeckt, weil eben das Fleisch bzw. die fleischliche Begierlichkeit für den Christen beschämend ist, da durch sie die „gute Natur verderbt worden“ ist.²⁰¹ Diese Beschämung hat weite Kreise gezogen und sich in das metaphysische Denken eingeschrieben. Der christliche Schuldkodex formatiert die Regeln der Ernährungsweisen – wie wir annehmen wollen – bis in unser Jahrhundert hinein. Die Scham über die menschliche „Urschuld“ spielt noch heute beim Verzicht auf „getötete Lebensmittel“ eine nicht zu unterschätzende Rolle. Denn, während der Vegetarier in menschen- und tierfreundlicher Unschuld sich ernähren zu können vorgibt, kann er die Schuld der Menschheit als Kulturschaffendes Moment den Anderen unterstellen und sich selbst daraus vermeintlich entziehen. Getötet haben sodann immer nur die anderen, während Vegetarier demonstrieren, dass wir auch ohne Opfer auskommen. Aber wie soll ein so intendiertes Entschuldungsunterfangen gelingen? Es ist ebenso fragwürdig, warum die „fortschrittliche Welt“ eine schlechtere als die „natürliche“ sein soll. Eine Antwort müsste sich innerhalb der Schöpfungsgenese bewegen, denn von „Gott gegeben“ ist nur die Utopie einer paradiesischen Welt, in der Mensch und Tier friedlich miteinander lebten und sich die Menschen vegetarisch ernährten. „Und Gott sprach: Sehet da, ich habe euch gegeben alle Pflanzen, die Samen bringen, auf der ganzen Erde, und alle Bäume mit Früchten, die Samen bringen, zu eurer Speise.“ (1 Mos 1, 29) Erst nach dem Sündenfall kam es zu Tötung und Fleischverzehr und zur Paarung von Mann und Frau, die vorher eins und schamlos waren und sich fortan für ihre Nacktheit schämten. Um die Scham und die Selbstbestrafung über die

¹⁹⁹ De nuptis 2, VII, 17.

²⁰⁰ De nuptis 2, VIII, 20.

²⁰¹ De nuptis 2, IX, 21.

irreparable Zerstörung des numinosen „Naturzustandes“ mit dem Phänomen Vegetarismus zu konfrontieren, wollen wir die Augustinischen Ausführungen weiter betrachten. „Es ist jene Strafe für die Sünde, jene Wunde und Spur der Sünde, jene Verlockung, jener Zunder der Sünde, jenes Gesetz in den Gliedern, das dem Gesetz des Geistes widerstrebt (vgl. Röm 7, 23), jener aus uns selbst kommende Ungehorsam gegenüber uns selbst, der in gerechtester Wechselwirkung den Ungehorsamen zuteil geworden ist. Darüber empfinden wir Scham und mit Recht.“²⁰² Aufgrund der Schwäche des Fleisches, das gegen das väterliche Gesetz des Geistes „rebelliert“, muss der Gläubige sein Begehren, das offenbar immer aus dem Fleisch, aus dem „Leib des Todes“, kommt, kasteien, um die göttliche Ordnung ipso facto in die Weltordnung zu projizieren. Erst die „Wiedergeburt“ im Jenseits kann jedoch zur endgültigen Entschuldung führen, denn „die Wahrheit zeigt, daß, wenn auch Heiligkeit in den Erzeugern war, die Ursprungsschuld doch in den Geborenen steckt, die nicht beseitigt werden kann, außer wenn sie wiedergeboren werden“.²⁰³ Die christliche Bedingung für die Wiedergeburt in Jesus, dem Erlöser, ist ein geordnetes, schamhaftes, enthaltsames Leben, das nicht durch die Begierlichkeit des Fleisches in Unordnung gerät.

Was die fundamentalen Unterschiede des Manichäismus zum katholischen Christentum angeht, können wir also Folgendes festhalten: Die Christen glauben an eine *creatio ex nihilo* und gleichermaßen an eine Rettung durch den im Fleisch inkorporierten Gottessohn. Dabei bestehen sie auf einem Monismus. Die Manichäer hingegen setzen eine Schöpfung durch Vermischung und eine Rettung durch Entmischung an, wobei es hier eben die Menschen selbst sind, die das Göttliche zu retten vermögen. Die angestrebte Lichtausläuterung beim Essen geschieht zum Zweck der Selbsterlösung des Menschen, die in fundamentalem Unterschied zur christlichen Anschauung einer Erlösung des Menschen durch Gott steht. Das ist genau der Punkt, auf den wir zum Verständnis des Phänomens des Fleischverzichts unser Interesse richten: dass bei den Manichäern der Mensch – zumindest der „Heilige“ durch Wissen und eine entsprechende asketische Lebensweise, innerhalb derer der Verdauung eine zentrale Rolle zukommt, den göttlichen Kern in sich selbst zu erlösen vermag.

²⁰² De nuptiis 2, IX, 32.

²⁰³ De nuptiis 2, XXXIV, 58.

Das heilige Fasten hat im frühen Christentum eine große Bedeutung. Augustinus' Schrift „Der Nutzen des Fastens [De utilitate ieiunii]“ ist in Bezug auf unsere Thematik äußerst aufschlussreich. Das Fasten beschreibt Augustinus als Gott dienenden Kultakt, der die gläubigen Menschen so weit es eben geht von der irdischen Last des Fleisches befreien soll, um sie ipso facto den „Engeln“ anzugleichen. Ebenso bekennen sich die Menschen durch die Kasteiung ihrer fleischlichen Gelüste zum Martyrium Christi. Im gesamten Christentum versinnbildlicht Fleisch die niederen Versuchungen, denen der Christ sein Leben hindurch ausgesetzt ist und mit denen er stets zu hadern hat, um dieses Leben gerecht zu gestalten. Gleichwohl geht es nicht nur um die Abtötung der eigenen „fleischlichen“ (sexuellen) Ablenkungen, sondern auch um die Einschränkung fleischlicher Speisen und des Weingenusses, der nach Augustinus' Ansicht die Begierden weckt. An sich sind Fleisch und Wein zwar keine unreinen Speisen, denn „den Reinen sind alle Speisen rein“ (Tit 1, 15), allerdings ist Fleisch- und Weinabstinenz während der *Quadragesima* – der vierzigstägigen Fastenzeit – geboten. Die Zahlensymbolik ist an dieser Stelle markant: die Zahl 40 soll die Vollkommenheit eines gerechten Lebens darstellen. „Was heißt das, die Zahl 40 einhalten? Es heißt, sich von der Liebe zu dieser Welt enthalten. Die Enthaltung von den zeitlichen Dingen, damit sie nicht in verkehrter Weise geliebt werden, ist nachgerade ein Fasten von dieser Welt. Deshalb fastete der Herr 40 Tage (Mt 4, 2) und ebenso viele Tage fasteten Moses (2 Mos 34, 28) und Elias (3 Kön 19, 8).“²⁰⁴ Die Fastenzeit impliziert darüber hinaus die Enthaltung von „ehelichten Rechten“, also vom Sexualverkehr. Augustinus grenzt sich von der radikalen Fleischablehnung der Manichäer ab, die während dieser Zeit nicht einmal Geschirr benutzen, in dem vormals Fleischspeisen zubereitet worden sind. Er orientiert sich vielmehr am paulinischen Römerbrief: „Wer ißt, verachte den nicht, der nicht ißt, und wer nicht ißt, verurteile den nicht, der ißt“ (Röm 14, 3), denn: „Wir haben weder einen Vorteil, wenn wir essen, noch einen Nachteil, wenn wir nicht essen“ (1 Kor 8, 8). Dem ersten Korintherbrief folgend empfiehlt er weiter, die Einheit zu lieben, und zitiert die Stelle: „Weil es ein Brot ist, so bilden wir viele einen Leib“ (1 Kor 10, 17). Bevor die vielen getrennten Weizenkörner zu einem Brotlaib verschmelzen, müssen sie zu Mehl zerrieben und durch Wasser vereinigt werden. Übertragen heißt das, dass die Menschen durch den demütigen Akt des Fastens einander angepasst werden und ihre Würde als selbstverantwortliche Wesen aufgeben. Dies kann nur auf der Grundlage einer zukünftig verheißenen Besserung ihres Zustandes ge-

²⁰⁴ August. Sermo 125, 9, zitiert nach Arbesmann, Einführung zu August. De utilitate ieiunii, XXX.

schehen, nämlich durch das Heilsversprechen einer sie erwartenden Unsterblichkeit, wie sie den Engeln bereits zuteil geworden sein soll. Die hier eröffnete metaphysische Entzweiung gibt Einsicht in das Wesen des Verzichts, wie er in dieser Arbeit interpretiert wird. „Im Himmel herrscht nämlich jedwede Fülle und immerwährende Sättigung. Dort ist deshalb kein Mangel, weil alle gesättigt sind mit der Liebe zu Gott. Gott ist das Brot der Engel, und er ist Mensch geworden, damit der Mensch das Brot der Engel essen könne. Hienieden füllen alle Seelen, da sie Träger erdhaften Fleisches sind, ihren Leib mit Erzeugnissen, die von der Erde kommen. Dort oben füllen vernunftbegabte Geister, da sie über einen himmlischen Körper verfügen, ihre Denkkraft mit Gott.“²⁰⁵ Speisen, so wird vorausgesetzt, gibt es hier wie dort. Allerdings wird nur die irdische Speise durch den Verzehr zerstört, während die himmlische durch Assimilation nicht reduziert wird, sondern sich im Gegenteil immer erhält, zumal ein konstanter Zustand der Sättigung bestehen bleibt. Letztere ist die Speise der Gerechtigkeit, nach der Christus zu hungern proklamiert: „Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; denn sie werden gesättigt werden“ (Mt 5, 6). Die im diesseitigen Leben jedoch ausbleibende Sättigung markiert den Mangel, dem wir Menschen laut Augustinus nur durch asketische Praktiken entinnen können. Das Durchhalten in der Askese geschieht immer in Aussicht auf eine nie stattfindende erfüllte und vollkommene Zukunft. So spricht der hungernde Apostel Paulus: „Nein, Brüder, ich bilde mir nicht ein, es schon erreicht zu haben; aber eines tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt und lange aus nach dem, was vor mir liegt. Meinem Vorsatz gemäß jage ich dem Siegespreise nach, für den Gott im Himmel mich in Christus Jesus berufen hat“ (Phil 3, 12-14). Die durch den tatsächlichen Hunger sich potenzierende Sehnsucht nach Sättigung oder einem Ende der Qual jagt also eilig diesem Ziel nach, das der leidvollen Askese im Nachhinein Sinn verleihen soll. Das Ziel besteht in der Vereinigung, darin, „aufgelöst zu werden und mit Christus zu sein“ (Phil 1, 23). Durch Fasten erlangen die gläubigen Menschen, so Augustinus, wie der Apostel „eine Art Mittelstellung zwischen den fleischlichen Menschen dieser Erde und den Engeln“, denn durch Fasten „befreien“ sie sich soweit wie möglich von der „irdischen Bürde“ des Fleisches.²⁰⁶ Dem Banalen, der schlichten Erhaltung des menschlichen Lebens durch „irdische Speisen“, wird auf diese Weise das Erhabene, das Leben der „Engel“, die sich mit „himmlischer (geistiger) Speise“ nähren, phantasmatisch und in strikter Differenz gegen-

²⁰⁵ August. De utilitate ieiunii 1.

²⁰⁶ De utilitate ieiunii 2.

übergestellt. Die gläubigen Menschen, die im Fasten der „irdischen Speise“ bis auf das Notwendigste entsagen, sind also bereits „[i]n ihrem Herzen [...] von der Menge der Ungläubigen getrennt“ und erheben sich in numinöser Anmaßung zu den „Engeln“ und zu Gott.

Für Augustinus sind „[j]ene Menschen, die tief zur Erde gebückt ihre Nahrung und Freude im Fleische allein suchen, [...] den Tieren gleich.“ Der Apostel hingegen gehört schon nicht mehr zu den „trägen, geistig abgestumpften, kraftlosen und schlaftrunkenen Bürgern dieser Erde“, ²⁰⁷ wenngleich er auch noch nicht erlöst ist, da er ja noch – nach Erlösung strebend – lebt. Die metaphysische Körper-Geist-Dualität, die sich durch Begriffspaare wie unten und oben oder Grund und Oberfläche markiert, wird in dem nahezu absoluten Nahrungsverzicht buchstäblich zu Tode gelebt. Dabei ist das Verhältnis völlig konstant und moralisch gewertet. Der Körper allein ist das Verworfenste, denn er hindert die „Seele“ am Aufstieg nach oben: „Das Fleisch sucht die Erde, der Geist trachtet nach oben; durch seine Liebe wird er empor getragen, die Last des Fleisches hält ihn zurück“. ²⁰⁸ Diesen Gedankengängen folgend ist die Aufgabe des auf das „geistige Leben“ gerichteten gläubigen Christen, durch Fasten das lästige Fleisch abzutöten, ein gegen sich selbst gerichteter, introvertierter Gewaltakt. Mit der Begründung, auch das Opfertier leide Gewalt, „um als Gabe auf den Altar gelegt werden zu können“, soll ein durch einen Ungläubigen befragter Fastenschüler mit folgendem Gleichnis, das stark an Platons Gleichnis im „Phaidros“ vom störrischen und braven Seelenross erinnert, entgegenen: „Angenommen, du säßest auf einem Lasttier oder hättest ein Pferd zu reiten, das dich durch Bocksprünge abwerfen könnte. Würdest du nicht, um ungefährdet zu reisen, dem störrischen Tier das Futter entziehen und es durch Hunger zähmen, da der Zaum es nicht zu meistern vermag? Mein Fleisch ist das Lasttier, auf dem ich reite, und ich bin auf der Reise nach Jerusalem. Gar oft geht es mit mir durch und versucht mich vom Wege abzubringen. Mein Weg aber ist Christus. Werde ich unter diesen Umständen das übermütige Tier nicht durch Fasten mir gefügig machen?“ ²⁰⁹ Erneut grenzt sich Augustinus hier gegen die Manichäer ab.

²⁰⁷ Ebd.

²⁰⁸ Ebd.

²⁰⁹ De utilitate ieiunii 3.

Als geschichtliches Phänomen ist das Christentum – mit Bloch gesprochen – eine „riesige Schöpfungsreligion“. Bloch stimmt mit Feuerbachs Diktum überein, wenn er, sich auf Feuerbach beziehend, das Unendliche als den unfassbaren Gegenstand der Religion auffasst: „Das Bewußtsein des unendlichen Wesens ist nichts anderes als das Bewußtsein des Menschen von der Unendlichkeit seines eigenen Wesens, oder in dem unendlichen Wesen, dem Gegenstand der Religion, ist dem Menschen nur sein eigenes unendliches Wesen Gegenstand.“²¹⁰ Das zeigt, dass Menschen ständig damit beschäftigt sind, sich selbst zu überschreiten, was den Zweck hat, sich von der Leere, die die präsente Situation zeichnet, auf eine imaginäre Zukunft hin zu transzendieren. Die christliche Unsterblichkeitslehre ist eine Fortsetzung der griechischen Seelenwanderungslehre; Bloch hält sie gar für eine abgekürzte Form. Folglich könnte man für Vegetarismus eine Kopulation des Geistes mit Geistigem über die Negation des Fleisches konstatieren, wozu der Geist notwendigerweise aber durch das Fleisch – im Sinne eines fleischlichen Opfers – hindurchgegangen sein muss. Das weibliche Fasten, dem sich seit dem Mittelalter klösterliche Frauen verschreiben, verrät zum einen die Annahme einer strikten Dualität von Körper und Geist, zum anderen dient es der Revolte gegen weibliche Kodierungen wie Ehe, Mutterschaft und Ausschluss aus der männlichen „geistigen Gesellschaft“. „Für die Frauen hieß das Fasten [...] ‚Vergeistigung‘ und Überwindung der mit Weiblichkeit gleichgesetzten Fleischlichkeit. Zugleich entsprach die Nahrungsverweigerung auch einer Auflehnung gegen das christliche Vereinigungsritual: Die Verweigerung der Ehe war der häufigste Grund für den freiwilligen Eintritt ins Kloster und die Fastenrituale.“²¹¹ Obwohl das Christentum keine vegetarische Religion ist, weist es deutliche moralasketische Aspekte auf; diese knüpfen an den griechisch-römischen Ernährungskodex an, der wiederum an Opferzeremonien gebunden ist. Das Moralsubjekt konstituiert sich auf unterschiedlichen Wegen. In der Antike haben wir Vegetarismus als *einen* solchen Weg moralischen Handelns kennen gelernt, der nach dem allgemeinen Code funktioniert. Durch die Konstitution seiner selbst als Moralsubjekt schreibt das Individuum – mit Foucault gesprochen – den Teil seiner selbst um, „der den Gegenstand dieser moralischen Praktik bildet, in der es seine Stellung zu der von ihm befolgten Vorschrift definiert, in der es sich auf eine bestimmte Seinsweise fixiert, die als moralische Erfüllung seiner selbst gelten soll; und um das zu tun, wirkt es auf sich selber ein, geht es daran, sich zu

²¹⁰ Bloch 1959, 1520.

²¹¹ von Braun 2001, 396.

erkennen, kontrolliert sich, erprobt sich, vervollkommnet sich, transformiert sich.“²¹² Askese hat immer zwei Gesichter, die beide das individuelle Begehren spiegeln: Auslöschung und Überschreitung. Im Opferkontext zeigen sich, wie wir gesehen haben, diese beiden Gesichter. Auslöschung und Überschreitung dienen sowohl der Festigung des Selbst als auch der Konstitution von Gemeinschaft oder Kultur. Religion als institutionalisiertes Phänomen von Überschreitung ist daher ohne Askese und (Selbst-)Opferungsprozeduren nicht haltbar. Das Heilige, das Sakrale als Impetus des Religiösen bestimmt sich eo ipso aus der Übersteigung individueller Erfahrung. Um das Heilige in diesem Sinne auf seinen Weg zu bringen, muss allererst die Erfahrung des Individuums in einer spezifischen Ordnungsstruktur geformt sein, auf die hin es sich zu transzendieren gilt. Askesepraktiken dienen sowohl der Formung des Individuellen als auch der Auflösung dieser Form hin zum Kollektiven.²¹³ In jedem Fall geht es in Askesepraktiken um die Foucault'sche „Sorge um sich“, die sich im christlichen Kontext anders als im griechischen manifestiert. Die Hauptmerkmale griechischer Askese sind mitunter Herrschaft, Gehorsam, Meisterung, Gelehrigkeit, während sich die christliche Askese mehr um Begriffe wie Selbstverleugnung, Reinheit, Jungfräulichkeit und die Enthüllung eines Geheimnisses herum formt. Im Christentum rückt die Selbstverleugnung des Subjekts in den Vordergrund asketischer Praktiken. Das Unpersönliche erhält hier einen eminenten Wert. Die Sorge um sich wandelt sich in „Unsorge um sich“. Das Ressentiment wandelt sich. Vormalig hat es den Verursacher des Leidens des Subjekts (den Täter) im Anderen gesucht; nun ist das das Leiden verursachende Subjekt das leidende Subjekt selbst. Der daraus resultierende Verdacht gegen sich – denn „Ich leide“ und bin als Christ auch noch selbst schuld daran – fällt mit der Übung zur Selbstdisziplinierung zusammen, und so treten asketische Techniken in den Dienst der Mikrophysik der Macht. Bataille sieht den Widerspruch des christlichen Opfers: „Das Elend des Christentums ist der Wille, in der Askese einem Zustand zu entfliehen, in dem die Brüchigkeit, die Nichtsubstanz schmerzhaft ist. Nichtsdestoweniger muß es die Substanz opfern – die es mit so viel Mühe sichert.“²¹⁴ Gott fungiert als Imagination der Vollendung für den unvollendeten Menschen; er selbst (der Mensch) sieht sich in Relation zum Tier wiederum als vollendet. Die Not-

²¹² Foucault 1984a, 40.

²¹³ William James hat die individuelle Seite der Askese, Emile Durkheim die kollektive Kraft der Askese beleuchtet. Durkheim untersucht den sozialen Charakter des Religiösen, bezüglich des Opfers das, was uns über uns selbst erhebt. Bei ihm wird der Gewaltaspekt der Transzendenzbewegung deutlich, die asketische Praktiken nicht unbedingt, aber sehr oft voraussetzt.

²¹⁴ Bataille 1961, 34.

wendigkeit einer Nahrungsregulierung (Diät, partielle Nahrungsverbote) hat für Foucault den Hauptzweck, die Sexualität, die *aphrodisia*, zu kontrollieren. „Weil sie die gewaltigste aller Lüste ist, weil sie kostspieliger ist als die meisten physischen Aktivitäten, weil sie zum Spiel des Lebens und des Todes gehört, ist sie ein besonders wichtiger Bereich für die ethische Formierung des Subjekts: eines Subjekts, das sich durch die Fähigkeit auszeichnen soll, die Kräfte, die sich in ihm entfesseln, zu beherrschen, die freie Verfügung über seine Energie zu bewahren und aus seinem Leben ein Werk zu machen, das über seine vergängliche Existenz hinaus dauert. Die Leibordnung der Lüste und die von ihr auferlegte Ökonomie sind Bestandteil einer ganzen Kunst seiner selber.“²¹⁵

Bei der christlichen Doktrin des Fleisches wird deutlich, wie sehr die Thematik von sexuellem Begehren und fleischlichem Akt mit Angst (vor Sünde und Tod) durchsetzt ist. Der Tod ist – wie Bataille hervorhebt – die größte Bedrohung der realen Ordnung, auf die sich das asketische Bemühen allzumal richtet. „Aber sie [die real errichtete Ordnung, B.P.] kann nicht verhindern, daß das Verschwinden des Lebens im Tod den unsichtbaren Glanz des Lebens, das kein Ding ist, offenbart. [...] Der Tod offenbart das Leben in seiner Fülle und läßt die reale Ordnung untergehen.“²¹⁶

Dennoch sträubt sich jede Ordnung bis zuletzt gegen die Annulierung ihrer selbst, indem sie sich im Aufschub ihrer Aufhebung weiterproduziert, was Freud im Todestrieb skizziert hat. Das sich hierin Artikulierende definiert sich zweifach negativ: zum einen, notwendigerweise gewaltsam, gegen den Sog des Todes, der dem Menschen unaufhörlich seine eigene bevorstehende Dinghaftigkeit (als Leichnam in den anorganischen Zustand überführt zu werden) vorhält; zum anderen gegen die Entdinglichung der Dinge qua Einverleibung. Der Verzehr einer zubereiteten Speise befreit diese insofern von ihrem Ding-Charakter, als sie durch den Verzehr ihrer Verwertbarkeit entrissen wird, da sie schlicht als Konsumgegenstand zerstört wird. In der technischen Welt ist ein Tier nichts anderes mehr als ein Fleischlieferant, und infolgedessen bedeutet der Verzehr eines Tieres, es von dieser demütigenden Funktionalität zu befreien. Eine andere Möglichkeit, das Tier wieder zu entdinglichen, sieht der Vegetarier phantasmatisch darin, mit dem Tier wieder in eine Intimität treten zu können, wie die archaische Religion sie anstrebt. Diese „ursprüngliche Intimität“ des Menschen mit der Animalität scheint ein dem Matriarchatsentwurf vergleichbares Konstrukt zu sein; ein Konstrukt des religiösen Menschen, der

²¹⁵ Foucault 1984a, 178f.

²¹⁶ Bataille 1974, 42.

sich selbst als Täter einer Zerstückelung begreift und nun versuchen will, das „verworfenen Paradies“ zurückzuerobern, auf Kosten des Wissens (der Wissenschaft), das als Opfersubstrat zurückbleibt. Hier siedelt sich der Vegetarismus an, der dadurch, dass er die verlorene Intimität mit den Tieren zurückgewinnen will, religiös ist. Er artikuliert darüber hinaus sogar eine Art Gottesanmaßung in dem Sinne, dass eine göttliche Ordnung seinsgestaltend in die Kategorie einer individuellen Privatethik eingeführt wird, die gewissermaßen als ganzheitliche Dauerlösung eingebracht wird. Insofern das sich im Verzicht artikulierende Ganzheitsbestreben unerfüllt bleiben muss, setzt sie sich in einer überindividuellen, öffentlich-politischen Kategorie fort, wo sie sich offen wieder in kriegerische Gewalt umsetzt, denn der Krieg weist wie kaum ein menschenmögliches Geschehen über das Dinghafte des Individuums hinaus. An dieser Stelle pervertiert sich die Gottesanmaßung in Gewalt, die sich nicht mehr verschließt. „Mittels einer anfänglichen Negation der Individualität führt das glorreiche Individuum die göttliche Ordnung ein in die Kategorie des Individuums (die auf fundamentale Weise die Ordnung der Dinge ausdrückt). Es hat den widersprüchlichen Willen, eine Negation der Dauer dauerhaft zu machen.“²¹⁷

3.8. Erlösungsvorstellungen im Umkreis des Christentums

Die im Christentum affirmierte asketische Disziplinierung des Körpers führt zwar einerseits dazu, dass die Kräfte des Körpers gesteigert werden, was aber nicht – wie man zunächst glauben könnte – rein der individuellen Dynamik zugute kommen, sondern was vor allem die ökonomische Nützlichkeit erhöhen soll. Gleichwohl werden die Kräfte vielmehr gerade geschwächt (durch diverse Praktiken des Verzichts), was in jedem Fall dazu führt, die politischen Kräfte zu reduzieren, also: das Individuum politisch fügsam zu machen. Foucault bemerkt hierzu Folgendes: „Die Disziplin fabriziert [...] unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gehorchen Körper. [...] Mit einem Wort: sie spaltet die Macht des Körpers; sie macht daraus einerseits eine *Fähigkeit*, eine *Tauglichkeit*, die sie zu steigern sucht; und andererseits polt sie die Energie, die Mächtigkeit, die daraus resultieren könnte, zu einem Verhältnis strikter Unterwerfung um. Wenn die ökonomische Ausbeutung die Arbeitskraft vom Produkt trennt, so können wir sagen, daß der Disziplinanzwang eine gesteigerte Tauglichkeit und eine vertiefte Unterwerfung im Körper mit-

²¹⁷ Ebd., 51.

einander verkettet.“²¹⁸ Askesetechniken geben vor, durch den maximalen Verzicht auf verzichtbare Güter, individuelle Autarkie zu potenzieren. Tatsächlich scheint aber das asketische Disziplinierungsverfahren geradezu einem industriellen Kapitalismus entgegenzukommen, da der durch Verzicht gezeichnete Körper wenig Widerstand zu leisten vermag gegen seine Unterdrückung. Daraus resultieren ganz neue politische Dimensionen, Umstrukturierungen von Herrschaftspositionen sowie ein neues Gefüge politischer Strategien. All das scheint allerdings nicht die „Idee der Gerechtigkeit“ als oberste Maxime gewählt zu haben, wie es von christlicher ebenso wie von gnostischer oder manichäischer Seite, nicht anders als bereits bei den Griechen, gern suggeriert wird. Das, was z. B. durch den streng reglementierten Tagesablauf, wie wir es in christlichen Klöstern oder bei den manichäischen Electi beobachten, erreicht wird, ist Transparenz des Einzelnen, mit Foucault gesprochen, eine Strategie der Überwachung seitens der Macht. Es geht dabei um ein Verfügen über die Zeit; die Zeit des Individuums wird durch die Macht besetzt, dadurch, dass sie bestimmt, was wann zu tun ist, d. h. in welcher Reihenfolge ein Tag zu vergehen hat. „Die Macht tritt der Zeit sehr nahe und sichert sich ihre Kontrolle und ihre Ausnutzung.“²¹⁹ Der sich dieser Disziplinar maschinerie unterwerfende Mensch bekommt durch die äußere Organisation seiner Zeit eine neue Geschichte und eine neue Bedeutung eingeschrieben: das ist die Realisierung des mit den Pythagoreern gezeugten technischen Menschen.

Exkurs über den Katharismus

Als ein weiteres Beispiel für eine christlich gesonnene vegetarische Lebensart, das allerdings nicht in den für diese Arbeit zeitlich gesteckten Rahmen gehört und deshalb hier nur in Form eines Exkurses erwähnt werden soll, können die Katharer angeführt werden, die von orthodoxen Christen gnadenlos als Ketzer bekämpft wurden.²²⁰ Ab dem 11. und 12. Jahrhundert, ausgehend von Frankreich, kommt es zum Auftreten der Katharer. Auch sie stehen in der Tradition der Gnostiker und Manichäer, insofern ihnen die Welt als Dualität erscheint. Zentral für die häretische Theoriebildung der Katharer ist die Frage nach der Herkunft des Bösen, also die Frage danach, wie es sein kann, dass es mit der Welt so schlecht bestellt ist, obwohl der Schöpfer sie ursprünglich ausschließlich gut er-

²¹⁸ Foucault 1975, 177.

²¹⁹ Ebd., 206.

²²⁰ Zum Katharismus vgl. Rottenwöhler 1982ff., Lambert 2001.

schaffen hat. Und: wie kann dieser gute Gott es zulassen, dass Raffgier, Raub, Lug und Trug und elende Krankheiten sich seiner Schöpfung bemächtigen? Entgegen der kirchlichen Auffassung lief die radikale Antwort der Katharer auf die Ansicht hinaus, Gott könne nicht allmächtig sein, und sie gingen sogar noch einen Schritt weiter, indem sie annahmen, dass es im Universum nicht nur eine, sondern zwei Gottheiten, einen Schöpfer und einen Teufel, gebe. Ganz im Sinne der Manichäer steht somit auch bei den Katharern dem gütigen Gott – der Macht des Lichts – ein ebenbürtiger Widersacher – die Macht der Finsternis – gegenüber; auch hier sind es zwei sich bekriegende Kräfte, die sowohl im Kosmos als auch im Menschen selbst miteinander ringen. Es liegt auf der Hand, dass auch die auf Reinheit gerichtete Vervollkommnungspraxis der Katharer, von der Vegetarismus ein Element ist, darauf zielt, das Böse oder Dunkle zu besiegen, welches in der Materie anwesend ist. Folglich besteht die ganze Anstrengung der Askese darin, der Materie als Ort des Bösen zu entsagen, wobei der Körper – als Gefängnis der Seele – vor allem die negative Aufmerksamkeit beansprucht. Interessant ist außerdem, wenn auch nicht verwunderlich, dass es bei den Katharern wiederum zwei Stände gibt, die in nahezu unmittelbarer Verwandtschaft zu den Manichäern Perfecti (die Vollkommenen) und Credentes (die Gläubigen) genannt werden. Die Perfecti als diejenigen, die die Weihe des Consolamentums (die Taufe des Geistes) empfangen haben, sind verpflichtet, sich von jeglicher Berührung mit der Welt rein zu halten, während die Übrigen, die das Consolamentum noch nicht in Empfang genommen haben, noch Güter besitzen, Krieg führen, heiraten und Fleisch essen dürfen.

Das Böse nun kann immer nur zum Ausdruck kommen in der Endlichkeit der Zeit, und damit enthüllt sich die Natur des Bösen als Nichtsein, was bedeutet, dass dort Sein vorge täuscht wird, wo in Wirklichkeit Nichts (*nihil*) ist. Da Sein wiederum die auf Gott und auf die an ihn gebundene Liebe rückführbar ist, bedeutet das im Sinne der Katharer, dass eine eigene, unabhängig wirkende Substanz ist. Die beiden ungleichen Prinzipien unterscheiden sich entsprechend in ihrer Wirksamkeit sehr wohl. Das *nihil* – als eigentliche Quelle des Bösen – hat sowohl einen Anfang als auch ein Ende, während Gott, der für das mächtige und gute Prinzip bürgt, unendlich ist, also weder Anfang noch Ende hat. So verwundert es nicht, dass die Katharer eine *creatio ex nihilo* ablehnen, zugunsten einer Schöpfung aus einer vorgegebenen Substanz, die sie einer solchen entgegensetzen. Wieder sehr nah am manichäischen Ursprungsmythos ist die Erklärung des menschlichen Schicksals bei den Katharern, für die der Engelsturz maßgeblich ist: als Mittler des Bö-

sen gelingt es Luzifer, in den Himmel einzudringen und durch verschiedene Versprechungen die Engel Gottes zu verführen. Weil diese seiner Gaukelei zum Opfer fallen, stürzen sie aus einem Loch vom Himmel zur Erde. Aus einem Teil dieser gestürzten Engel werden dann Menschen, denn diesen Engeln gab Satan den Körper als Gewand, um ihre Erinnerung an ihre himmlische Heimat auf diese Weise auszulöschen. Der menschliche Körper gehört also Satan, während die Seele zu Gott gehört; damit sind wir wieder bei der dualistischen Spaltung des Menschen. Als dritter Pol tritt bei den Katharern noch der Geist hinzu, der bereits Geist der gefallenen Engelseele war, was bedeutet, dass eigentlich das Gute im Menschen stärker gewichtet ist. Auch diese spezifische Seelenvorstellung führt konsequenterweise zum Glauben an die Metempsychose, womit der Seele zu ihrem Zurückerinnern für ihre Reinigung nicht nur ein begrenztes menschliches Leben zur Verfügung steht. Jesus, der Erlöser der Seelen, der auch für die Katharer höchst bedeutsam ist, wird von Gott geschickt und tritt einmal als reiner Engel, ein anderes Mal als Emanation Gottes in Erscheinung. Erlösung ist nur vermittelt durch seine Mission möglich; auch setzt er das heilsnotwendige Consolamentum ein, durch das es dem Menschen unmöglich wird zu sündigen. Die durch das Consolamentum vereinten Geistseelen gehen ferner nach dem Tod in ein als „irdisch“ bezeichnetes Paradies ein, um dort am Tag des Gerichts die Vollendung zu erwarten. Um dieser Vollendung jedoch teilhaftig zu werden, mussten die entsprechenden *Perfecti* ein ausgesprochen reglementiertes, selbstkasteiendes Leben geführt haben: sie mussten sich aller Speisen, die durch Zeugung entstanden waren, enthalten haben, regelmäßig gefastet und sich absolut jeglicher sexueller Betätigung entzogen haben.

Was die Trennung zwischen den Geschlechtern angeht, so waren die Frauen zunächst gleichberechtigt, da nach katharischer Auffassung die Seelen geschlechtsneutral sind. Wenn eine Frau consoliert ist, ist sie wie der Mann geisterfüllt und befreit von den Bahnen des Bösen, durch das die geschlechtliche Differenzierung überhaupt erst entstanden ist. Das Consolamentum ist den Katharern also das sicherste Mittel, um der Macht des Bösen zu entkommen, und hier endet zugleich ihre Furcht vor dem Jenseits, auf das hin sich – ganz christlich – sämtliche Bußpraktiken und irdischen Reinigungszeremonien richten. Den Katharern ist es in jedem Fall gelungen, neuen Wind in die Segel des Christentums zu bringen, denn gerade ihr Kirchenmodell ist im Christentum ein wichtiges Element, was heute die Entstehung und Bedeutung von Basisgemeinden zeigt, deren Organisationsformen und -prinzipien – gewollt oder, wohl eher, ungewollt – fast nahtlos an

die katharische Tradition anknüpfen. Was die Katharer nämlich in ihrem Gemeindeaufbau verfolgten, sind radikal-demokratische Strukturen; sie lehnten jegliche Herrschaft auf Erden ab, denn die Tatsache der Herrschaft von Menschen über Menschen war aus ihrer Sicht Teufelswerk und entsprechend von Gott nicht gewollt. Machtstruktur bedeutete für die Katharer nicht nur die weltlichen Amtsträger, sondern auch die *potestas* der römischen Hierarchie, die in jener Zeit eine tiefe Kluft zwischen Klerus und Laien herbeigeführt hatte. Nachgerade als erste heterodoxe Gruppe haben die Katharer den „Laien“ entdeckt, also Mann und Frau auf dem Feld und in der Stadt; an sie appellierten sie, nicht an den gebildeten Kleriker, der sich ohnehin kaum für die kirchliche Seelsorge interessierte. Insofern haben die Katharer einen wesentlichen Beitrag zur Säkularisierung geleistet.

Auf der Folie des Manichäismus ist das „Begehren des Vegetariers“ einmal mehr als Versuch zu interpretieren, ein Verhältnis zum Tod zu artikulieren, das, insofern es nicht nur als Vergehen des Fleisches, sondern auch als Weiterleben in einer nächsten Inkarnation aufgefasst wird, durchaus als ein Versuch des Umgangs mit dem Unendlichen zu verstehen sein könnte, denn im Vegetarismus geht es ums Ganze. Weil wir Menschen wissen, dass unsere Existenz endlich ist, projizieren wir unser Verlangen nach Unendlichkeit auf einen anderen Ort. Die Pythagoreer und die Manichäer glauben an das Dogma von der Seelenwanderung als eine Möglichkeit, der Unmöglichkeit der eigenen Existenz zu entgehen. Der Anspruch auf Totalität oder anders formuliert: auf die Versöhnung des Endlichen mit dem Unendlichen wird diesseitig nicht befriedigt, sondern ins Jenseits verlagert. Insofern kann das Tötungsverbot – als Versuch, sich keine Schuld aufzubürden – gelesen werden als versuchter Rückzug aus den profanen Angelegenheiten der Kultur, da sich das Begehren auf das Gute, oder das Göttliche selbst, auf absolute Erfüllung zugleich gründet und ausrichtet. Im Vegetarismus geht es nämlich vordergründig ums Gute, d. h. vielmehr, Vegetarismus zielt auf den Imperativ des Guten. Wenn wir den bisherigen Darstellungen in ihrer Logik folgen, geht es bei den vegetarischen Ambitionen als solchen außerdem um ein Verhältnis des Menschen zur Macht, denn die Ablehnung des Fleisches als Opferstoff und Nahrungsgut bestimmt sich eklatant aus einem Verhältnis zur Staatsmacht.

Wie geht aber „das Gute“ mit „der Macht“ zusammen? Die Macht ist das schlechthin andere, das, was der im Dienst des Guten Stehende nicht ist; durch die Macht sieht dieser

sich jedoch in seiner eigenen Machtwirkung – das Gute zu tun – beschnitten. Also fordert der mit der Staatsmacht rivalisierende Revolutionär die Abschaffung der Macht und stellt sich sogar selbst – wenn auch auf „sanften“ Wegen – in den Dienst ihrer Zerstörung, die sodann als Mittel zu einer vermeintlichen Erlösung eingesetzt wird.

Das Christentum hat sich als Übermalung der uralten Grundstruktur, der heiligen Handlung des blutigen Opfers, erwiesen. Die Kommunion als gemeinschaftliche Opfermahlzeit gewährt die ständige Wiederholung. Gott opfert sich den Menschen medial über Jesus Christus, der als das wahre Opferlamm gegessen wird, um die Menschen von ihren Sünden und ihrer Schuld zu erlösen. Daraus kann abgeleitet werden, dass der Seelenwanderungsglaube bei den Christen transformiert wird in das Phantasma von Auferstehung, die die völlige Loslösung vom Körper und damit verbunden das „ewige Leben“ impliziert. Der erlösende Gottessohn Christus wird von einer jungfräulichen Mutter in die Welt gebracht. Er ist ihr Sohn und inzestuöser Gemahl zugleich, denn er ist „der Bräutigam der Maria-Kirche, die seine Mutter ist und bleibt.“²²¹ Zunächst manifestiert sich in Fleisch und Blut Christi der väterlich-göttliche Geist, denn seine Geburt bezeugt, dass in Maria das göttliche Wort Fleisch geworden ist. Und somit ist eine „höhere“ Fruchtbarkeit bewiesen als die der sexuellen Reproduktion. Die Jungfrau erscheint unter diesem Aspekt als notwendiges Pendant zum phallischen Zeugungsgeist: sie selbst – als „Jungfrau“ ohnehin unfruchtbar – erwartet als reiner Körper leer und hingebungsvoll den befruchtenden Geist. Der asketische Mann fungiert in Entsprechung zur Jungfrau als Zölibatär, wobei der Zölibatär sich, wie die Jungfrau, aus der profanen Ontologie der Dingwelt zurückzieht, um trotz und wiederum gerade in seiner Körperlichkeit selbstreferenziell der zukünftig verheißenden göttlichen Eingebung zu harren. Diese Art vorzeitiger Ausstieg aus der Dingontologie, die per se unvollständig bleibt, in der Projektionshaltung reiner Seinserfülltheit auf eine bestimmte Zukunft hin, ist wie für die Jungfrau und den Zölibatär in vergleichbarer Weise auch kennzeichnend für den Vegetarier, da auch er die materielle Welt – zumindest partiell – negiert, weil sie den Menschen vom Göttlichen distanziert.

Wir wollen nun sowohl die Rolle des Fleisches als auch die Rolle der jungfräulichen bzw. zölibatären Enthaltensamkeit in Bezug auf die Beziehung zwischen Männern und Frauen betrachten. Im frühen Christentum wird Fleisch mit Sünde bzw. mit den Verlockungen des Körpers assoziiert. Peter Browns umfangreiche Studie zu Enthaltensamkeit,

²²¹ Neumann 1974, 293.

Zölibat und Jungfräulichkeit hat hinsichtlich der Aufklärung dieser Struktur Wesentliches vorgezeichnet, indem er überproportionale Empfindungen von Schwäche und Hilflosigkeit des körperlichen Wesens Gott gegenüber betont: „*Das Fleisch* war nicht einfach der Leib, nicht einfach ein untergeordnetes Anderes für das Ich, dessen undisziplinierten Reaktionen zeitweise sogar eine gewisse nachsichtige Toleranz entgegengebracht werden konnte, da sie die natürlichen Ansprüche eines physischen Wesens repräsentierten. In aller späteren christlichen Literatur überzog der Begriff „des Fleisches“ den Körper mit beunruhigenden Assoziationen: irgendwie sprachen, als „Fleisch“, die Schwächen und Anfechtungen des Körpers von einem Zustand der Hilflosigkeit, ja der Auflehnung gegen Gott, der größer war als der Körper selbst.“²²² Der christliche Dualismus von Gott und Mensch – beide durch einen unüberwindlichen Hiatus getrennt – schneidet sich mit dem gnostischen Dualismus von Licht und Finsternis, wobei dieser im Unterschied zum christlichen auf dem Monismus der letztendlichen Gleichsetzung von Gott und Mensch operiert. Die materielle Seite, der Körper, repräsentiert innerhalb der Gnosis das Reich von Unwissenheit und Vergessenheit; auf der anderen Seite, namentlich auf derjenigen des göttlichen Geistes, liegen Wissen und Erkenntnis. Die Gnosis will nun den Weg weisen und über den wahren Gott aus der finsternen Unwissenheit herausführen, in welche der in „seinem Kern“ gottverwandte Mensch durch seinen stigmatisierten Körper schuldhaft verwickelt ist. Es zeichnet sich also auch im gnostischen Denkgebäude ein disharmonisches Verhältnis – zwischen Gottesreich und von den „Archonten“ geschaffener Welt – ab, das gesäubert, d. h. in eine harmonische Ordnung zurückgeführt werden soll. Im Manichäismus kommt die Idee des Falles eines himmlischen Wesens und seine Zerstreuung in die irdische Welt, wie wir gesehen haben, besonders klar zum Ausdruck. Nicht zufällig wird von den Manichäern außerdem das vegetarische Prinzip, als *eine* asketische Technik der Annäherung an das „lichte Göttliche“, konsequent vertreten. Bleiben wir aber an dieser Stelle beim Christentum, so lässt sich aus dem Bisherigen folgern, dass sich die Interpretation des Vegetarismus als an der Sache selbst scheiterndes Entschuldungsunterfangen sich an der Auferstehungsmetaphorik deutlich herauskristallisiert, denn auf der Ebene des Christentums kippt der negative Bezug bei der Auferstehung. „Das Leben der Auferstehung ist nicht mehr Leben „im Fleische“, dem Tod verfallen. [...] Die Funktionen des Fleisches verlieren [...] ihre Bestimmung; die Fortpflanzung wird sinnlos, da sie doch nur die verheerenden Auswirkungen des Todes

²²² Brown 1988, 62.

wettmachen sollte.“²²³ Bei der Auferstehung wird das Fleisch wieder zurückgenommen, zurücktransformiert in ätherische voll-ständige Geistigkeit. Mit dieser invers inwendigen Okkupation ist das produktive Opferverhältnis vollends abgeschlossen, was dann aber den Zölibatär, die Jungfrau bzw. – auf unseren Kontext gewendet – den Vegetarier zum reinen (Fleisch-)Ding degradiert, das nichts mehr zu bewirken vermag. Die zölibatäre, fleischverzichtende Antiproduktionshaltung verkehrt sich an dieser Stelle in gewissermaßen „idiotische Selbstverdinglichung“. Somit weitet sich die Herrschaft der technischen Dinge, die es abzustellen galt, im Gegenteil weiter aus als zuvor. Darin aber genießt sich diese „Antihaltung“: als mittels ihrer an-archistischen Utopie Herrschaft anklagendes Opfersubstrat.

²²³ Legrand 1966, 45.

4. Anpassung und Verweigerung

4.1. Fleischlose Ernährung als gesellschaftskritischer Protest

In diesem letzten Kapitel wollen wir uns von der Betrachtung des antiken Vegetarismus entfernen, um das Feld zu öffnen für die – zumindest ausblicksartige – Darstellung der Anfänge des modernen Vegetarismus. Kehren wir zu der Annahme zurück, dass soziale Gruppen Semantiken produzieren, die der Selbstherstellung, -beschreibung und -legitimation dienen. Wir haben in den beiden vorangehenden Kapiteln bereits die Art und Weise und den Zweck dieser semantischen Produktivität bei verschiedenen Vegetariergruppierungen untersucht. Innerhalb eines Vegetarismuscodes finden Einschreibungen statt, die gegen die im kulturellen Umfeld gesetzten hegemonialen Einschreibungen gerichtet sind, ebenso wie die Reproduktion dieser vegetarischen Einschreibungen mit einer asketischen Praxis einhergeht. Die damit verbundene Produktion einer dissidenten kulturellen „Mikro-Umwelt“ weist aber immer auch Lücken auf, denn mit dem vorgeblich besseren Wissen der gegenkulturellen Akteure werden auch ein Überschusswissen und abweichende Moralvorstellungen in die „Makro-Gesellschaft“ hineingetragen. Dies geschieht ebenso, wie die Gegenseite ihre Moralvorstellungen nur durch die vorhergehende Absorption der als legitim geltenden kulturellen Vorstellungen zu bilden imstande ist. Eder spricht in diesem Zusammenhang von einem „Aggregierungsproblem“. „Das *Aggregierungsproblem* besteht darin, einen Zusammenhang zwischen den individuell oder kollektiv eingeübten Fähigkeiten und dem Wandel gesellschaftlicher Strukturen herzustellen. Systemtheoretisch gesprochen heißt das: das Ergebnis individueller und gesellschaftlicher Lernprozesse (wie immer diese strukturalistisch beschrieben werden) als *Informationen* oder *Kommunikationen* zu betrachten, die Gegenstand der evolutionären Mechanismen der Variation, Selektion und Stabilisierung sind.“¹ Nach dieser Betrachtungsweise erhält die Negationsstruktur, die wir aus dem Vegetarismuscodes herauslesen, die Struktur des bestehenden sozialen Systems in toto nicht nur aufrecht, sondern treibt dieses erst recht an, da sie seine Dynamik nachgerade provoziert. Dadurch muss sie als kritische bzw. revolutionierende Haltung letztendlich an ihrem eigenen Anspruch scheitern. „*Postkonventionell* geregelte soziale Ordnungen“ hingegen definieren sich laut Eder

¹ Eder 1988, 299.

darüber, dass sie den Geltungsgrund von Normen in einem Prinzip (oder auch mehreren) verankern, das nicht dem Status quo verpflichtet ist. Einzelne moralische Vorstellungen können sich gleichwohl nur über eine soziale Ordnung entwickeln und verbreiten. Das Prinzip, kein Fleisch zu essen, „begründet die normative Kraft moralischer Regeln“, die eine Eigendynamik hinsichtlich der Valenzen einer moralischen Ordnung instaurieren.² Dazu gehört die utilitaristische Regelung des Umgangs mit Tieren, die bis in die Gesetzgebung hineinreicht.³ Wie wir sehen, produzieren so genannte „Aussteiger“ (wie in der Monte-Verità-Bewegung) oder, in etwas milderer Form, diejenigen, die sich gegen eine bestimmte in der Gesellschaft als legitim akzeptierte Konvention (hier die Tötung von Tieren zum Zweck des Fleischverzehr) richten, ein symbiotisches Verhältnis zwischen ihrer und der gesellschaftlich geltenden Moral, die sie benötigen, um sie anzuklagen. Sie produzieren in diesem Sinne *für* die durch Gesetz und Recht institutionalisierte staatlich geordnete Gesellschaft. Eder macht hier eine Differenz auf zwischen staatlich getragenen und „einfachen Gesellschaften“ ohne Staat. Letztere sind durch das Fehlen von Schrift und damit einhergehend durch eine „begrenzte Informations- und Kommunikationskapazität“⁴ gekennzeichnet. „Der *primitive* Mensch produziert für sich allein. [...] Politische Macht wird an einen Häuptling nur dann gegeben, wenn es dem Stamm nützt. Das Wort des Häuptlings hat keine Gesetzeskraft. Die Gesellschaft nutzt nur die technischen und organisatorischen Fähigkeiten des Häuptlings [...]. Die moralische Regel, die diese soziale Ordnung dominiert, ist die des *you scratch my back – I’ll scratch your back*. Die Ebenen des Rechts und einer legitimierenden Moral bleiben miteinander verbunden. Sie sind für den Prozeß gesellschaftlicher Reproduktion von sekundärer Bedeutung.“⁵ In den einfach strukturierten Gesellschaften finden wir keine Vegetarier. Im Gegensatz dazu stellt sich die Lage in den differenzierten Gesellschaften, die auf sozialer Teilung der Menschen zunächst in Männer und Frauen, dann in „Klassen“ beruhen, anders dar. Hier dienen die rechtlich verbindlichen Normen dem Zusammenhalt der in diverse Gruppen gespaltenen Gesellschaft. Infolge der Spaltung grenzen die Gruppen sich voneinander ab, und es entstehen gesetzeskonforme und gesetzeskritische Gesellschaftsstränge, aus deren Auseinandersetzung sich eine sozial evolutionäre Dynamik ergibt.

² Ebd.

³ Vgl. Singer 1975, Regan 1983. Peter Singer und Tom Regan sind führend in der vor allem angelsächsischen tierethischen Diskussion und haben auch außerhalb der akademischen Welt im engeren Sinne Tierchutz- und Tierbefreiungsbewegungen beeinflusst.

⁴ Eder 1988, 359.

⁵ Ebd., 359f.

Da Vegetarier für sich eine kritische Position verbunden mit dem Prinzip der Gewaltfreiheit usurpieren, werden „die Anderen“, die sowohl den technischen Fortschritt als auch die Staatsherrschaft befürworten, in die Rolle gewalttätiger Sündenböcke gedrängt, die – aus vegetarischer Sicht – für die moralische Degeneration verantwortlich gemacht werden können. Beiderseitig werden kulturelle Einschreibungen produziert. Dabei stoßen wir auf eine reziproke Opfer-Täter-Struktur, die unserer Gesellschaft und Kultur immanent ist. Von Derrida ist eine Dekonstruktion dieser Opferstruktur versucht worden. Im Anschluss an Heideggers Beschreibung des Tieres als „weltarm“ und die daraus abgeleitete Folgerung, dass das Tier niemals Subjekt oder „Dasein“ sein kann, ferner aufgrund des ihm zugeschriebenen Mangels eines Freud'schen Unbewussten und des Fehlens einer Beziehung zum Anderen als Anderen sowie der Nichtvorhandenheit eines animalischen Antlitzes im Sinne von Lévinas, untersucht er die gesellschaftliche Struktur hinsichtlich der Mensch-Tier-Differenz. Zunächst ermöglicht der Opferdiskurs ein „nicht-kriminelles Töten“ von Tieren, das nicht als Mord bezeichnet wird, „mit Einnahme, Einverleibung oder Introjektion von Leichen und Kadavern“. Es ist für Derrida schwierig – mitunter unmöglich – eine Grenze zu ziehen zwischen dem „reellen aber auch symbolischen Vorgang“ der Tiertötung inklusive des Verzehrs und dem „symbolischen Vorgang, wenn es sich um eine ‚menschliche‘ Leiche handelt“.⁶ Anhand des Gebotes „Du sollst nicht töten“, das auch von Lévinas genauer untersucht wird, versucht Derrida in der Analyse dieser Opferstruktur weiter vorzustoßen. Aus dem Gebot ist nach Lévinas zu schließen, dass das Subjekt gegenüber dem Anderen verantwortlich ist, noch bevor es gegenüber sich selbst Verantwortung übernimmt, und die Verantwortung diesem Anderen gegenüber impliziert, ihm weder Leid noch Schmerz zuzufügen, ihn weder zu töten noch zu essen. In der jüdisch-christlichen Tradition wurde das Gebot „Du sollst nicht töten“ nach Derrida aber nie als ein „Du sollst kein Lebendiges töten“ verstanden. „Es hat in solchen religiösen Kulturen Bedeutung angenommen, für die das karnivore Opfer, wie das Fleischsein, wesentlich ist. Der Andere [...] ist im Grunde der andere Mensch.“⁷ Wir gelangen mit dieser Ansicht zum Derrida'schen Schema der „phallogozentristische[n] Struktur des Subjektbegriffs“, das die „karnivore Virilität“ in sich birgt. Derrida spricht hier konkret von „Karno-Phallogozentrismus“, was hegelianisch zu übersetzen wäre mit „spekulativer Idealismus“, „Subjektwerdung der Substanz“, „absolutes Wissen“, sogar

⁶ Derrida 1992, 289.

⁷ Ebd., 290.

mit „spekulativer Karfreitag“. Dieser (phallische) Subjektbegriff, wie er für unsere Kultur bezeichnend ist, tritt in die Dekonstruktion ein und es stellt sich heraus, dass das „Subjekt [...] nicht nur Meister und aktiver Besitzer der Natur sein [will]“, sondern gerade in unseren Kulturen das Opfer akzeptiert und Fleisch isst.⁸ Anders formuliert: Der Mann ist eben nur dort Mann, wo er Fleisch isst. Schließlich fragt Derrida: „[...] wer hätte in unserer Gegend eine Chance, Staatsoberhaupt zu werden und dadurch ‚an die Spitze‘ des Landes zu treten, der öffentlich, also beispielhaft erklärte, Vegetarier zu sein? Der Chef muß Fleischesser sein (im übrigen in Hinblick darauf, symbolisch [...] selbst gegessen zu werden). Gar nicht zu reden vom Zölibat, von der Homosexualität oder sogar von der Weiblichkeit.“⁹ So stellt sich das „herrschende Schema der Subjektivität selbst“ für Derrida im Prozess von „Essen-Sprechen-Verinnerlichen“ bzw. von „Empfängnis-Aneignung-Assimilierung“ dar. In jedem Fall isst man den Anderen und lässt sich von ihm essen. Niemand kann sich diesem Gesetz entziehen – auch nicht die Vegetarier. „Auch Vegetarier essen Tiere und sogar Menschen. Sie praktizieren einen anderen Modus der Verneinung. Die moralische Frage lautet folglich nicht und hat niemals gelautet, ob man essen muß oder nicht, ob man dieses und nicht jenes essen muß, Lebendiges oder Lebloses, Mensch oder Tier, sondern – da man auf alle Fälle essen muß, da es gut ist, da es recht ist, und da es keine andere Definition des Guten gibt – wie man wohl essen soll?“¹⁰

Zudem hat Fleisch durchweg die kulturelle Bedeutung von männlicher Kraft, Stärke, Herrschaft und Potenz. Aus vorhandenen Statistiken geht laut Eva Barlösius nicht nur hervor, dass im 19. Jahrhundert ca. 70% der Vegetarier Männer waren,¹¹ sondern auch, dass das „durchschnittliche Eintrittsalter in den vegetarischen Verein [...] zwischen dem 16. und dem 40. Lebensjahr [lag]. Während dieser Lebensjahre traten 80 bis 85% der Mitglieder ein. Grenzt man die Altersspanne auf den Zeitraum zwischen dem 21. und dem 35. Lebensjahr ein, so erfaßt man noch ca. 60% der Vegetarier. Sie lebten zumeist in Großstädten, den Zentren der Industrialisierung und Urbanisierung, und vorwiegend in

⁸ Ebd., 291f.

⁹ Ebd., 292.

¹⁰ Ebd., 293.

¹¹ Vgl. Barlösius 1999, 120: „Material für die sozialkulturelle Beschreibung sind Adreßbücher und Statistiken, beides erstellt und herausgegeben zunächst vom ‚Deutschen Verein für naturgemäße Lebensweise – Vegetarier‘ und später vom ‚Deutschen Vegetarier Bund‘. Sie decken den Zeitraum von 1868 bis 1900 ab. Aus ihnen können Angaben über die organisierten Vegetarier, wie Beruf, Wohnort, Alter und Familienstand, entnommen werden.“

protestantisch geprägten Regionen.“¹² Hinzu kommt, dass nur die wenigsten „offiziellen Vegetarier“ Landwirte, Handwerker oder Industriearbeiter waren, sondern dass sie zu einem erheblichen Teil Mittelschichtsberufe ausübten; Tätigkeiten im Staatsdienst waren überrepräsentiert.¹³ Es hat sich zum großen Teil um „Aufsteiger“ aus den unteren Schichten gehandelt, die ihre Zugehörigkeit und ihren Lebenswandel relativ neu zu definieren hatten. Vegetarismus ist also weder lediglich eine Ernährungsweise, und schon gar nicht nur eine Geschmacksfrage, sondern ein umfangreiches Lifestyle-Programm. Bei Vegetariern handelte es sich zu einem großen Teil um Menschen, die sich über Religionszugehörigkeit, Bildung, Beruf und daraus erwachsene moralische Konventionen definierten. Die Entscheidung für fleischlose Ernährung unter moralasketischen Gesichtspunkten ist in Notzeiten und Armutsverhältnissen nur schwerlich vorstellbar. Zwar wird gerade in solchen Hungerzeiten zunächst auf Fleisch und anschließend erst auf Getreide und andere Grundnahrungsmittel verzichtet. Dies geschieht jedoch mit der einzigen Intention, dem physischen Zwang, essen zu müssen, grundsätzlich zu genügen. Niemand würde auf die Idee kommen, sich aufgrund einer erzwungenen Fleischabstinenz als Vegetarier zu bezeichnen. Vegetarismus ist aus der moralisch legitimierten Perspektive von Vegetariern eine bewusste Entscheidung *für* den Verzicht auf Tierfleisch zugunsten einer einfachen, „natürlicheren“ Lebensweise und damit einhergehend auch *gegen* überflüssige Schwelgerei auf Kosten anderer Lebewesen. Vegetarismus stellt also ein moralisches, durchaus auch bildungsbürgerliches (Status-)Symbol dar, durch das sich der Vegetarier den Anschein von Einfachheit, Natürlichkeit und Mäßigung verleiht, um sich einerseits von der bloßen Nahrung aus Notwendigkeit, die einer „Unterschicht“ unterstellt wird, als auch andererseits von dem einer „Oberschicht“ zugewiesenen „dekadenten“ Luxus abzugrenzen. So entsteht aus dem Aufbruch einer neuen „Mittelschicht“ heraus ein dritter Standpunkt, der sich in Abgrenzung zum Status quo sowohl der ärmeren als auch der reicheren Schichten herausbildet. Da der vegetarische Ess- und Lebensstil zwei so zentrale Felder wie „Gesundheit“ und „Ökologie“ besetzt und miteinander vermengt, ist er im 20. Jahrhundert zu einer anerkannten „moralischen Aufforderung“¹⁴ geworden. So können wir nach den inzwischen sich herauskristallisierten Ergebnissen festhalten, dass der Erfolg des Vegetarismus und seine gesellschaftliche Anerkennung darauf beruhen, dass es

¹² Ebd., 120f.

¹³ Ebd., 121.

¹⁴ Ebd., 122.

diesem Essstil, über seine individualistisch geprägte Gesundheitsbedeutung hinaus, fortlaufend gelingt, sozial effizientes, moralisches Wissen zu produzieren, das sich als Orientierungswissen gesellschaftlich mehr und mehr etabliert. Man könnte hier die Vermutung anschließen, dass sich im 20. Jahrhundert die Bedeutung der im Vegetarismus enthaltenen „moralischen Aufforderung“ gesamtgesellschaftlich gegenläufig zur Abnahme der Bedeutung der Staatskirche als moralischer Institution verbreitet. So ist die Frage, ob nicht der heutige Vegetarismus mehr denn je ein Protest gegen das Christentum ist, zu bejahen, wobei er – was sich ebenso ergeben haben sollte – durchaus dem Christentum verpflichtet bleibt. Allerdings taucht das Phänomen Vegetarismus, wie wir gesehen haben, nicht erst im 19. Jahrhundert, mit fortschreitender Industrialisierung, auf, wenngleich es hier zu einer beachtlichen „Wiederbelebung“ kommt. Wir haben auf die Funktion der vielschichtigen mit Vegetarismus verknüpften symbolischen Kanäle hingewiesen, um zu einem vorläufigen Ergebnis darüber zu gelangen, was in diesem Ernährungs- und Lebensstil mithilfe moralischer Codes verschoben wird, um gewisse, zunächst nicht vermutete Ambitionen zu verbergen.

Es sollte gezeigt werden, dass Vegetarismus als „gegenkulturelle Opposition“ (Eva Barlösius) ein Versuch ist, die Distributionsregeln der Nahrungsverteilung und die daran geknüpften politischen Herrschaftsstrukturen innerhalb einer spezifischen Gesellschaft zu unterlaufen. Als ein solcher sozialer Protest gegen die herrschende Gesellschaftsstruktur, der sich in der Verweigerung einer der Herrschaftsschicht zuzuordnenden Nahrungsmaterie (Fleisch) manifestiert, verbindet er die Anhänger dieser Protestbewegung zu einer (elitären) Untergruppe, die sich über ihre Gegen-Haltung definiert. Aus dieser Gegen-Haltung – als einer Negationsbewegung im traditionellen Sinne – soll sodann geschlossen werden, dass der im Vegetarismusprinzip verankerte Aufstand und die Ablehnung des als ungerecht empfundenen politischen Systems nur zur Bekräftigung dessen führen, dem widerstehen zu können behauptet wird. Noch einen Schritt weiter gehend, folgt daraus, dass Vegetarismus, der eine solche Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse anstreben behauptet, in der Tat eine Überbietung der verworfenen Struktur darstellt. Diese Ausgangsthese ist im Verlauf der Arbeit mehrfach belegt worden und es hat sich gezeigt, dass, indem im Rahmen der vegetarischen Ernährungs- und Lebensethik versucht wird, die universale Macht durch Verzicht zu unterlaufen, diese Macht verkannt wird, die sich permanent in den gesellschaftlichen Körper einschreibt. Im Sinne Foucaults funktioniert Vegetarismus – wie asketische Moral insgesamt – als ein Regulierungsmechanismus,

Verzicht dient letzten Endes immer wieder der Erfüllung und ist somit ein Mittel der Potenzierung der Bio-Macht. Das bedeutet, dass die genau berechnete Disziplinierung und Moralisierung des Körpers unmittelbar zum Instrument des Politischen wird. Die Konstitution des Moralsubjekts verläuft über verschiedene Kanäle, denn jede moralische Handlung bezieht sich auf einen Code und dies führt insgesamt zur Konstitution des Moralsubjekts selbst. Die Askese, die von Gerhard Baudy treffend als „antihierarchische Regression“¹⁵ bezeichnet wird, ist auf der einen Seite – mit Foucault gesprochen – eine Form, sich zum Moralsubjekt zu transformieren, sich zu kontrollieren und zu überwinden. Auf der anderen Seite will das Verzichtgebaren, das über die Ablehnung der zugewiesenen Fleischportion eine Verweigerung gesellschaftlicher Integration artikuliert, darauf hinaus, selbst an die Spitze der Hierarchie zu gelangen. In letzter Konsequenz bringt dies das Begehren zum Ausdruck, sich den Göttern anzunähern und die Weltordnung selbst lenken zu wollen. Es ist daher nicht übertrieben, wenn Baudy behauptet: „Alle Asketen wollen Alphas sein, aber ihren Alphastatus nicht im Durchgang durch die Institutionen mühsam erwerben müssen. Sie bieten sich als Gurus und inkarnierte Götter der Gesellschaft zu Führern an.“¹⁶ Zu dieser antithetischen Trotzhaltung gesellt sich ein weiteres Phänomen, das wir dem Fleischverzicht unterstellen wollen: die dem Vegetarismuscode eigene Rückkehrtendenz, denn irgendwann einmal – zumindest in einer imaginierten Vorzeit, als der Mensch angeblich nur von vegetarischer Nahrung lebte und keine Tiere erjagte – gab es diese Hierarchien noch nicht. Hesiod zufolge lebten die Menschen im vegetarischen Urzustand wie Götter. Mit Prometheus endete das Goldene Zeitalter, als dieser zu Mekone einen Stier schlachtete und ihn in zwei ungleiche Portionen zerlegte.¹⁷ Durch diese Ur-Teilung sind die Menschen von den Göttern unwiderruflich getrennt worden. Zeus, der von seinem göttlichen Privileg, die besten Stücke zu nehmen, keinen Gebrauch machte, sondern zu den in Fetthaut gewickelten Knochen des Opfertiers griff, verletzte durch diese Geste den Narzissmus der übrigen Götter, die daraufhin die Tischgemeinschaft verließen. In dieser mythischen Szene wird prägnant skizziert, was als konstitutiv für Vegetarismus und asketischen Verzicht angenommen werden kann: eine regressive Trotzreaktion aufgrund der Beanstandung, nicht das Beste bekommen zu haben. Nun führt diese negative Reaktion aber, weil sie ein reines Phan-

¹⁵ Baudy 1983, 171.

¹⁶ Ebd., 174.

¹⁷ Hes. Theog. 535ff.

tasma ist, über die Verweigerung nicht weit hinaus, sie führt keineswegs zu einer besseren Umverteilung, sondern zu Stabilisierung, mitunter sogar zur Potenzierung der bestehenden Gruppendynamik. Baudy, der den Asketen prägnant als „Rollenverweigerer“¹⁸ bezeichnet, sieht ebenfalls, dass es den sich Ausgrenzenden nicht gelingt, sich auf dem Wege des Verzichts tatsächlich der Gruppe gegenüber soweit autonom entgegen zu stellen, dass es zu einer sozialen Umstrukturierung käme. Baudy hat über den Zusammenhang von Essen und Gemeinschaft gezeigt, inwiefern genau die Verweigerung des Tierfleisches eine Rebellion gegen die Macht des Anderen, also gegen die väterliche Staatsautorität und gegen die auf ihr beruhenden Institutionen symbolisiert. Der Vegetarismus der Pythagoreer und Orphiker – deren System an Nahrungsgeboten und -tabus aber durchaus komplexer war, als dieser Ausdruck annehmen lässt – ist wiederum nur in Bezug auf die für die Religion der griechischen Stadtstaaten fundamentale Institution des Tieropfers zu verstehen. Denn Fleischessen und Opferpraxis fallen zusammen, Fleisch ist immer Opferfleisch, so dass jeder Akt des Fleischverzehrs eine explizit religiöse Bedeutung hat und innerhalb eines artikulierten Systems von Regeln stattfindet, das die Auswahl der Tiere und die Modalitäten ihrer Tötung, Zerlegung und Verteilung bestimmt. Die Götter sind also beim Essen von Fleisch immer involviert; in gewisser Weise nehmen sie am Opfermahl teil, wenn ihre Rolle auch klar von der menschlichen geschieden ist. Die zentrale Stellung des Opfers in der Religion zieht eine entsprechende politische Bedeutung nach sich. Nicht nur grenzen sich Griechen gegen Nicht-Griechen (Barbaren) durch ihre Opferrituale ab, sondern Angehöriger einer einzelnen Polis ist nur, wer in ihr opfern darf, und jede politische oder militärische Unternehmung beginnt mit einem Opfer. Die Verteilung des Fleisches eines Opfertiers erfolgt ja nach politischen Regeln, so wie sie in den „primitiven“ Gesellschaften nach dem Verwandtschaftssystem geregelt ist. Der Akt des Fleischessens ist also auf das engste mit der symbolischen Ordnung verbunden, von der Definition möglicher menschlicher Existenz überhaupt in Beziehung zu Göttern und Tieren bis zur Sozialordnung der Polis. Im homerischen Griechenland wird der soziale Wert eines Individuums nach der vom Daimon zugeteilten Fleischportion (*moira*) bemessen. Dagegen revoltieren die Pythagoreer vehement, denn „der Verzicht auf den Fleischanteil, die *moira*, impliziert die Weigerung, sich mit einem auferlegten Status in die Gruppe einzugliedern und einer äußeren Zuteilerautorität zu unterwerfen“¹⁹.

¹⁸ Baudy 1983, 173.

¹⁹ Baudy 1981, 23.

Diese autoritäre Form der Zuteilung wird beginnend mit dem 5. Jahrhundert aufgelöst: Nun ist der Einzelne berechtigt, sich autonom zu nehmen, was ihm nach eigenem Ermessen zusteht. Mit dieser Veränderung koinzidieren Veränderungen im Staatswesen. Die Verfassungskämpfe im 6. Jahrhundert führen zur Aufhebung der Vormachtstellung des Adels, während der Bürgerstand zu Reichtum und Ansehen gelangt. In diese Linie ordnen sich auch die Pythagoreer ein. Sie haben ihre Errungenschaften durch ihren radikalen Impetus, die Abhängigkeit von der sozialen Umwelt auf nichts zu reduzieren – was allein aufgrund der gegebenen Abhängigkeit aller sterblichen Lebewesen von lebendiger Nahrung absurd ist – ihre erkämpfte Autarkie, die überdies von einem starken „Selbstschutzbefürfnis“²⁰ gesteuert ist, wieder aufs Spiel gesetzt. In modernen Diskurspositionen, was durch die Darstellung der Monte-Verità-Bewegung belegt werden wird, mündet die Kritik in eine Utopisierung der Natur, die als „heile Welt“ der industriell-technisierten entgegen gehalten wird, welche mit dem Argument der Ausbeutung der Natur verworfen wird. So wird mit der bürgerlichen Gesellschaft ein entmoralisiertes Naturverhältnis und die „Tyrannei des technischen Fortschritts“²¹ assoziiert, die unter anderem grausame Massentierschlachtungen infolge der Industrialisierung befördere.

Durch Ernährung überwindet das Organische die unorganische Natur. In der Hegel'schen Terminologie negiert es diese und setzt sie mit sich selbst identisch. Das Organische integriert so das Äußerliche in den Zyklus seines Selbstbezugs. Diese – nie restlos aufgehenden – Assimilationsvorgänge sind also keine mechanischen oder bloß chemischen Prozesse, sondern *Aufhebung* des Fremden, Äußerlichen, dessen Nichtigkeit auf diese Weise offenbart wird. Die vormals organischen, nach der Tötung verdinglichten, toten Tiere werden durch Essen und Trinken endgültig auf das reduziert, was sie *an sich* sind. Damit geht aber ein Empfinden von Peinlichkeit und Schuld auf der Seite der „Täter“ einher, zumal Nahrungsvorgänge immer auch symbolischen Charakter aufweisen. Daher sind sämtliche Rituale, die mit alimentären Prozessen einhergehen, über ihren Selbsterhaltungs- bzw. Sättigungszweck hinaus gesellschaftlich funktionalisiert. Dabei braucht die geschmackliche Dimension, die von Kulturkreis zu Kulturkreis variiert, nicht geschmälert zu werden, denn auch sie bildet, neben der sprachlichen, eine Kultur stiftende Kategorie. Es ist außerdem die Beziehung von Essen und Sexualität betont worden, denn sowohl beim Essakt als auch beim Zeugungsakt handelt es sich um Reproduktionspro-

²⁰ Ebd., 24.

²¹ Vgl. Eder 1988, 387.

zesse, die einen über das Individuelle hinausgehenden gattungserhaltenden Charakter haben, dem immer auch ein Begehren nach Unsterblichkeit immanent ist. Freud hat in den „Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie“ die Sexualtriebe mit den Ernährungstrieben parallelisiert und deren orale Manifestationen nachgewiesen. Den Umweg über die als verunreinigend empfundene Sexualität zu vermeiden ist das asketische Ziel. Der Asket begehrt – nachgerade „engelhaft“ – in die Sphäre göttlicher Unsterblichkeit aufzusteigen. Vor allem dient die strategische Diät der Asketen, wie auch der „nur“ partielle Nahrungsverzicht der Vegetarier, der Verwandlung des naturhaft-materiellen Körpers in reine Struktur (Mathematik und Schrift). Diese Umwandlung vollzieht sich über die Entsexualisierung des Körpers und über die Verwerfung der alimentären und erotischen Triebqualitäten. In jedem Fall dienen Askesepraktiken, ob sie nun primär religiös oder politisch motiviert sind, ob sie in der vegetarischen Variante oder in der lebensbedrohlichsten Weise, der Anorexie, erscheinen, der Ordnung und Bändigung von Oralität. Einerseits zielt das oral motivierte Begehren zwar auf verschlingende Vereinigung, also auf das (metaphysisch) Absolute; andererseits ist auch die Befreiung aus dem reinen Selbstbezug, selbst-bewusste Reflexivität, Kulturstiftung also, nur die andere Seite derselben Medaille. Wir können festhalten, dass ein Konsument durch die Wahl einer Speise darüber entscheidet, welche Informationen er seinem Leib zuführen will, denn Nahrung ist per se ein informationsübertragendes Ereignis. Einer bekannten altindischen Weisheit zufolge ist alles Brahman und Brahman Nahrung – woraus folgt, dass Nahrung alles ist.

4.2. Der Matriarchatsdiskurs

An dieser Stelle ist es für die Behandlung des Vegetarismus der Monte-Verità-Bewegung von Interesse, den im 19. Jahrhundert inaugurierten Diskurs über das Matriarchat zu erörtern, da von den Reformern in Form des Kultes der „Mutter Erde“ eine Rückkehr zum antiken Demeterkult proklamiert wird. Es wird sich herausstellen, dass es sich bei diesen nicht zufällig von Vegetarismus begleiteten kultischen Handlungen um Symbolisierungen eines Rückkehrbegehrens handelt. Im Christentum begegnet uns als Äquivalent dazu das Dogma der Jungfräulichkeit, dessen Analyse uns Einblicke in das Wesen von Enthaltsamkeitsbräuchen, der Dichotomie von Körperlichkeit und Geistigkeit sowie der Geschlechterbeziehungen zwischen Männern und Frauen gewährt. Auch die moderne Frauenbewegung rekurriert oft auf fragwürdige mutterrechtliche Anschauungen. Dieses

Verhältnis der Frauenbewegung zum Matriarchatsmythos wollen wir hier aber nur am Rande erwähnen, da es eine eigene vielfältigere Analyse erfordern würde. Halten wir zunächst fest, dass die Emanzipationsbewegung im Grunde wie die Vegetarier-Bewegung nichts mit dem Mutterrecht zu tun hat, dass es sich vielmehr hier wie dort um Gegenideologien handelt, denn letztlich hat die herrschende, anfänglich an das griechische Opfer gebundene Polisstruktur niemals auf einem anderen als dem „patriarchalen“ Gesetz beruht.

Der Matriarchatsdiskurs ist erst im 19. Jahrhundert von Bachofen als eine nachträgliche Konstruktion inauguriert worden. Bachofen gilt das Mutterrecht als ursprüngliche Organisationsform, da es das eigentliche Naturrecht repräsentiert, wohingegen das Patriarchat bereits komplizierte gesellschaftsgeschichtliche Einflüsse voraussetzt. Das Matriarchat wird als *ein* konstituierendes Gesetz, das sich in mythischen Traditionen festigt, einer Anschauung von Kultur zugrunde gelegt. Dabei besteht die Gefahr, dass diese historisch unbeweisbaren Urzeitkonstrukte zu einem phantasmatischen Mythos zusammentreten. Bachofen vertritt eine Auffassung des Mythos, die eine systematische Ordnung der Dinge unterstellt. Er erblickt in der Gesamtheit der Mythen ein Gesetz und ein Prinzip, das sich in der Weise einer ewigen Wiederkehr des Gleichen dialektisch berechnenbar zu einem romantiserten Ganzen vollendet. So gerät das Mutterrecht zu einem Monument des Vergangenen und gleichwohl – wie Walter Benjamin in seinem Bachofen-Aufsatz bemerkt – zur „wissenschaftlichen Prophetie“.²² Bis heute haben wir keinerlei Beweise für – allerdings auch nicht gegen – eine matriachale Organisationsform. Die Archäologin Brigitte Röder bemerkt in ihrem Essay über den „Mythos Matriarchat“,²³ dass die Beweisbarkeit gerade bezüglich der archäologischen Funde und der daraus abzuleitenden Rückschlüsse bis auf weiteres ausbleiben müsse. Selbst wenn wir unter optimalen Bedingungen, etwa „anhand einer genetischen Geschlechtsdiagnose (DNA-Analyse) und einer Verwandtschaftsanalyse von Skeletten eine matrilocale Wohnfolge belegen könnten“,²⁴ würde dieser Einblick noch keine matriachale Organisation der betreffenden Gesellschaft beweisen. Es gibt also keine wissenschaftlich fundierte Sicherheit bezüglich der Annahme einer urzeitlichen mutterrechtlichen Organisationsform. Dennoch, so bemerkt Röder weiter, versucht die aktuelle Matriarchatsforschung nach wie vor, „universale

²² Benjamin 1934/35, 219.

²³ Röder 2001.

²⁴ Ebd., 369.

Menschheitsgeschichte zu betreiben, etwas, was die Wissenschaft längst als Irrweg erkannt hat. Ihre vorgefaßte Theorie, die postulierte Entwicklung vom Matriarchat zum Patriarchat, macht aus dem weltweiten Wirrwarr unzähliger Einzel-Geschichten zwei handliche Päckchen. Das kleinere davon, das Patriarchat, ist uns bestens vertraut und muß deshalb nicht erst noch erforscht werden. [...] Doch auch das Matriarchat gerinnt unter der Feder seiner Adeptinnen zur Beschreibung eines Zustandes, in dem die Menschheit – wahlweise Tausende oder Millionen von Jahren – nahezu regungslos verharrt sein soll.²⁵

Diese vereinfachende Sicht kann einem so langwierigen, komplexen Entwicklungsprozess sicher nicht gerecht werden. Wer also an den modernen Mythos des Matriarchats glauben will, der wird entsprechende Funde daraufhin ausdeuten, die allerdings auch ganz anders interpretiert werden können. Wenn wir also keine klare Aussage über tatsächliche Begebenheiten aus der Vorgeschichte machen können, so wollen wir zumindest prüfen, was dieses Konstrukt über unsere heutige Gesellschaft aussagt, um daraus abzuleiten, was es, nicht zuletzt von seiner antiken und christlichen Genese her, an Perspektiven für eine Sicht auf den Vegetarismus in der Moderne, und besonders auf die Monte-Verità-Bewegung, öffnet. Was bedeutet es beispielsweise für Lebensreformprojekte, von ursprünglichen Göttinnen auszugehen? Hier kann die These angedeutet werden, dass eine solche Sichtweise die Schleusen für die Legitimation einer oppositionellen Haltung öffnet, wie sie Vegetarismus symptomatisch darstellt.

Man kann die Vermutung wagen, dass es sich bei der Berufung auf einen ursprünglich besseren, weil vom vorhandenen unterschiedenen, utopischen Zustand um ein Ablenkungsmanöver handelt, das die Funktion hat, von den eigenen Herrschaftsambitionen abzulenken, die sich gerade auch in der Schwächung des Gegners bekunden. So wird eine Gegengewalt erzeugt, um sich der gängigen Gewalt der Anderen zu entziehen. Diese Art politischer Reaktion ist aber nicht durch eine mutterrechtliche Vorstellung zu legitimieren, der die Attribute erd- bzw. naturverbunden, stofflich, passiv, unreligiös angedichtet werden. Es scheint sich doch eher um eine aktive, aggressive Dynamik zu handeln. Die Vorstellungen vom Mutterrecht sind ohne Zweifel an die Geschlechterdifferenz gekoppelt. Bachofen wie auch seine Adepten sind jedoch keine Wegbereiter feministischer Anschauungen, denn schließlich wird die Frau auf die Funktion der Mutter reduziert und ihre Herrschaft ist ausnahmslos eine mütterliche, der dann immer die Herrschaft des

²⁵ Ebd., 370.

Sohnes überbietend gegenübersteht. Abgesehen davon käme es den seit Jahrtausenden im Unterdrückungsprozess begriffenen Frauen wenig zugute, wenn sie davon überzeugt werden könnten, dass sie weiland, am Beginn der Menschheitsgeschichte, über die Männer geherrscht hätten.

Betrachten wir das „ursprüngliche“ Frauenbild genauer. In seinem Aufsatz über das „Motiv der Kästchenwahl“ beschreibt Freud die Wandlung des Bildes der Mutter in drei Gestalten, „die drei für den Mann unvermeidlichen Beziehungen des Mannes zum Weibe [...]: Die Gebälerin, die Genossin und die Verderberin.“ Dies sind die „drei Formen, zu denen sich ihm das Bild der Mutter im Laufe des Lebens wandelt: Die Mutter selbst, die Geliebte, die er nach deren Ebenbild gewählt, und zuletzt die Mutter Erde, die ihn wieder aufnimmt.“²⁶ Entsprechend der Formel der Frühzeit ist der Mann Geist und das Weib Körper. Der Mann verkörpert das Zeugende (oben – Himmel), die Frau das Schöpferische (unten – Erde). Symbolisiert wird das Weibliche durch das Gefäß, das sich in der Vagina, dem Mund, dem Magen, dem Auge, der Brust, dem Schoß, dem After und dem Bauch sowie im Todesgefäß (dem Sarg, der Urne, dem Pithos) reflektiert. Die Frau als „schweigsame Todesgöttin“ kommt im Bild der Mutter Erde zum Ausdruck. Der Inhalt des Gefäßes ist unbekannt. Zunächst ist das Gefäß leer und bedarf der Aufnahme (Nach-Innen-Nahme) etwa von Nahrung und Getränken. Am Anfang der Kultur stehen weibliche Urmysterien oder matriarchale Wandlungsmysterien, die oft „patriarchal getarnt“ werden. Hierher gehört auch die Nahrungsbereitung, denn Naturdinge – wie etwa das Fleisch lebender Tiere – werden durch menschliche Eingriffe (Tötung des Tieres und die Zubereitung – Kochen, Braten – als Voraussetzung der Essbarkeit) umgewandelt. Erst durch das Feuer ist eine solche kulturtechnische Umwandlung möglich. Neumann bezeichnet die „Wandlung“ nicht als ein „technisches Geschehen“, sondern als ein „Mysterium“ und folgert daraus, dass die Symbolik, von der im Zusammenhang dieser Urmysterien die Rede ist, „stets einen über das bloß Wirkliche hinausgehenden Geist-Charakter“ hat.²⁷

Die Erfindung des Feuers – oder auf mythologischer Ebene die Überbringung des Feuers durch Prometheus – als erstes technisches Ereignis par excellence ist als Licht der Erkenntnis seit je männlich, phallisch, konnotiert. Das Feuer macht den Menschen erst zu einem technischen Wesen, zu einem Kulturwesen. „Auch die Veränderung der naturhaf-

²⁶ Freud 1913b, 37.

²⁷ Neumann 1974, 68.

ten Nahrung durch das Feuer und die entsprechenden Prozesse der Kochung, Backung, Röstung gehören hierhin. Sie alle sind entscheidende Kultureigenschaften der Menschheit, ja sie machen den Menschen eigentlich erst zu einem Kulturwesen.²⁸ So wird die als matriarchal-weiblich konstruierte „Ursituation“, die bis zu den Eleusinischen Mysterien deutlich wird, kulturell transformiert in diese substituierende männliche Götterszenarien (Prometheus). Sie wird schließlich in der mosaischen Schöpfungslehre durch das Wort Gottes ersetzt, das als Anfang von allem gesetzt ist, als Gründungsgeschehen par excellence. In einer Version der Genesis wird das Weib bekanntlich aus der Rippe des Mannes geschaffen und dient schlicht zu dessen Zeugungszwecken, während im matriarchalen Denken das Männliche aus dem weiblichen Gefäß entsteht. Hier wird der Mann als Sämann gedeutet, der von der Erde instrumentalisiert wird, deren Erd-Samen zu verteilen. Das Große Gefäß zeugt also im matriarchalen Kontext in sich seinen Samen, was dann vom Patriarchat diametral umgedreht wird: Der Mann wird zum eigentlichen Schöpfer und die Frau fungiert als Gefäß und Nährboden des männlichen Samens. Wenn wir nun Fleischverzehr, zumal er an die Kulturtechnik des Feuers gebunden ist und gleichsam „Herrschernahrung“ ist, diesem kulturellen Wandel zum patriarchalen Gesetz zuweisen, verdeutlicht dies die Anschauung des Fleischverzichts als Nicht-Anerkennung der patriarchal gesetzten Ordnung und folglich als Rückeinforderung der matriarchalen Weltordnung, die in diesem Fall als „ursprünglichere“ anerkannt wird. In dieser somit durch Fleischverzicht geforderten Rückkehr zu einem phantasmatischen Ursprung (Naturzustand) wird das Begehren nach Liquidierung von Kulturfortschritt (Technik) deutlich. Außerdem hängt damit das (anarchistische) Begehren nach Aufhebung des väterlichen Gesetzes zusammen, das die Monte-Verità-Bewegung – wie das Folgende zeigen wird – artikuliert.

4.3. Das Lebensreformprojekt Monte Verità

Wie kam ich nur aus jenem Frieden
 Ins Weltgetös?
 Was einst vereint, hat sich geschieden,
 Und das ist böse.

²⁸ Ebd., 69.

Nun bin ich nicht geneigt zum Geben,
Nun heißt es: Nimm!
Ja ich muß töten, um zu leben,
Und das ist schlimm.

Doch eine Sehnsucht blieb zurücke,
Die niemals ruht.
Sie zieht mich heim zum alten Glücke,
Und das ist gut.

Wilhelm Busch, Bös und gut

Im weiteren Verlauf geht es um die asketische Geistkultur im 20. Jahrhundert, die sowohl archaische als auch Elemente der Alten Welt gebunden an christliche Einflüsse wieder-aufleben lässt und deshalb abschließend für diese Untersuchung interessant ist. Monte Verità bezeichnet einen Hügel über Ascona am Lago Maggiore, in dessen klimatisch und landschaftlich „paradiesischer“ Lage der Philosoph Alfredo Pioda 1889 ein internationales „Laienkloster“ gründen wollte, „auf der Grundlage der psychologischen und historischen Motivierung der Klöster, ausgehend von der Theorie der moralischen Emanationen, die ebenso wahr und wirksam sind wie die physischen“, wie er selbst es mit dem Hinweis auf seine Beziehungen zu schweizerischen Altkatholiken formulierte.²⁹ Die mit der theosophischen Gesellschaft verbundenen Gründungsanfänge liegen weitgehend im Dunkeln. Ab den 20er Jahren nach dem Ersten Weltkrieg wird das als vegetarische Kolonie intendierte Künstlerdorf zu einer Luxustourismuspilgerstätte. In den 30er Jahren beherbergt Ascona dann einerseits Flüchtlinge und Auswanderer aus Nazideutschland, wird andererseits aber auch zum beliebten Ferienort von Großindustriellen, Finanzleuten und Verlegern des Hitlerregimes: Es wurden Waffengeschäfte ausgehandelt und die Geheimdienste lancierten von hier aus ihre Großunternehmen. Daher kam es wiederholt vor, dass die Wohnungen von Schriftstellern und Künstlern im Exil während ihrer Abwesenheit durchsucht wurden. Das intellektuelle Klima auf dem Monte Verità war eindeutig antifaschistisch. Das Dorf Ascona am Fuß des Hügels war römisch-katholisch geprägt und arm, insofern bahnte sich einige Skepsis des dort lebenden „frommen Völkchens“ gegenüber den sich auf dem Hügel ansiedelnden Monteveritanern an, die sich in Be-

²⁹ Alfredo Pioda, zitiert nach Monte Verità 1979, 10.

schuldigungen etwa des Anarchismus kundtat. Es ging den Monteveritanern um einen deutlichen Protest gegen die Staatsautorität, und im gleichen Zug macht Vegetarismus bei ihnen Karriere. Das Motto dieser Bewegung lässt sich auf die Formel bringen „Von der Unkultur der Kultur zur Natur durch Gegenkultur“: das Ziel war die Erlangung einer ganzheitlichen Weltanschauung, wie es um die Jahrhundertwende auch anderswo populär war.³⁰ Die von diesen „Aussteigern“ angestrebte Abkehr von etablierten Werten, eingebettet in eine allgemeine Sinnsuche, geschah im Allgemeinen nicht unter Drogeneinfluss, sondern gestützt durch Vegetarismus, Lichtbad, Theosophie und Freikörperkultur. Kommunegeanken sowie anarchistische Ideen erlangten tatsächlich große Bedeutung in der umfassenden Erneuerungsbewegung, die sich bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Monte Verità bemerkbar macht. Beispielsweise hat die Anwesenheit des Exilrussen Bakunin, des gefürchteten Gesprächspartners und Gegenspielers von Marx in den Debatten der Internationale, dazu beigetragen. Sie machte die Gegend von Locarno zwischen 1870 und 1875 zu einem Zentrum der Verbreitung seiner Ideen. Als Ort der antibürgerlichen Bohème und der Jugendbewegung wurde Ascona rasch zu einem Ort der (erst wieder zu entdeckenden) sakralen Topographie Europas. Die Sakrallandschaft des Südens war zum einen in Kultorte der Großen Mutter gegliedert, die in Gestalt der Aphrodite, der Demeter oder Gorgo in Erscheinung trat, und zum andern in Kultorte des Jungen Mannes. Der aus dem Griechischen stammende Kult des Jungen Mannes umfasst Vorstellungen einer als sexuelle Befreiung gedeuteten Homosexualität, welche wiederum, beispielsweise von Erich Mühsam und Otto Gross, als Vorstufe politischer Befreiung aufgefasst wurde. Ascona wurde um die Jahrhundertwende auch zum zentralen Kultort der Mutter Erde, zum Ort der tellurischen Theophanie, an dem sich die vegetarisch lebenden Anhänger der „neuen Demeter“ trafen, um diese zu zelebrieren. Ein Element dieses Kultes war die Verehrung des primitiven Ackerbaus als einer Form anti-industrieller Religiosität, wobei ein Strang dieses Mythos von der Mutter Erde der Gorgo-Mythos ist. Aus südamerikanischem Material lässt sich eine Gestaltung rekonstruieren, die den archetypischen Symbolbezirk des „Furchtbaren Weiblichen“ bedient: es handelt sich um die Figur des Taschenkrebss mit dem Gorgogesicht auf seinem Schild, ein verschlingendes Ungeheuer aus der Meerestiefe. Teilweise sind auf den mexikanischen Gefäßdarstellungen die fressenden Scheren und Mäuler hervorgehoben, die verschlingend im Kampf ein anderes Wesen – eine Gottheit, vermutlich eine Mondgottheit – in ihren

³⁰ Monte Verità 1979, 55.

Leib-Schoß ziehen. „Krebs, Schnecke und Schildkröte sind häufig Symbole des rückwärtsgehenden und sich im Dunkel verbergenden Mondes, der, verschlungen, oft mit negativen Symbolen verbunden ist.“³¹ Neumann deutet die Taschenkreb-Gorgo als weibliche Nachtgottheit, da die Nacht überall auch als Sonnengebälerin dargestellt wird. In diesem mythologischen Strang finden wir interessante Parallelen zur pythagoreischen Zahlenmetaphysik. Betrachten wir die archetypische Grundstruktur dieser Schöpfungsmythologie genetisch. „Am Uranfang steht das Götterpaar ‚Herr und Herrin unseres Fleisches‘ [Tonacatecutli und Tonacacihuatl], deren Ursprung und Wohnort im dreizehnten obersten Himmel ist, ‚von dessen Anfängen nie jemand etwas erfuhr‘. Sie sind die Ur- und Schöpfergötter, die auch ‚Herr und Herrin der Zwei‘ [Ometecutli und Ometecihuatl] heißen, ‚das heißt wohl so viel wie Herren der zeugenden Dualität‘.“³² Die Hervorhebung von „Herr und Herrin unseres Fleisches“ verweist darauf, dass es sich zum einen um zwittrhafte Urgottheiten, zum anderen aber auch um in sich differenzierte Reproduktions- und Nahrungsgottheiten handelt. Der Nahrungs-Urobos Fleisch wird mit der zeugenden Dualität „Herr und Herrin der Zwei“ zusammengebracht. Dieser Differenzierung, die der aztekisch uroborischen³³ Götterstruktur immanent ist, liegen die antagonistischen Identifizierungen der Elemente Himmel und Feuer mit dem Männlichen und der Elemente Erde und Wasser mit dem Weiblichen zugrunde. Ein Strang des Mythos von Mutter Erde führt zur Glorifizierung des „Weltdorfes“ gegen die „Weltstadt“. Hier taucht der archaische Ritus der Berührung mit den Mächten der Erde, der völlige Purifikation und Regeneration verspricht, in modernem Gewand in vielfältigen Formationen auf: in Gestalt lebensreformerischer Ernährung (etwa durch makrobiotische Reformhaus-Nahrung), in Form sozialutopischer ländlicher Siedlungsprojekte (z. B. in der Gartenstadt-Bewegung des Friedrichshagener Kreises außerhalb Berlins, namentlich vertreten durch Bruno Wille, Wilhelm Bölsche oder Rudolf Steiner, der sich den Bau von Einfamilienhaussiedlungen, Freikörperkultur und Vegetarismus auf die Fahne geschrieben hatte),³⁴ sowie in einer „grünen Revolution“ in Erwartung einer geistigen Erneuerung des

³¹ Neumann 1974, 175.

³² Ebd., 176.

³³ Uroborische Gottheiten bezeichnen Götterfiguren ohne Tempel, ohne einen ihnen zugewiesenen Kult und ohne Zuordnung zu Naturprozessen.

³⁴ Zwischen 1871 und 1900 stieg die Bevölkerungszahl Berlins um mehr als das Doppelte an: 1900 zählte Berlin nahezu 1,9 Mio. Einwohner, wobei man sagen muss, dass der Prozentsatz der Vorortbewohner im Vergleich zur gesamten Bevölkerungszunahme allmählich um ein Vielfaches gestiegen ist. In Friedrichshagen – einem östlichen Vorort Berlins – hatten sich sämtliche „Anarchobohèmes“ der Berliner Naturalisten zusammengefunden, um das Landleben gegenüber der als überfüllt angesehenen Stadt zu kultivieren.

Westens durch einen Rückgriff auf die Kultur der traditionell-primitiven und exotischen Gesellschaften und in einer sozialrevolutionären Solidarisierung mit den Erlöser-Revolutionären der nicht-industriellen Welt.

In all diesen genossenschaftlichen Gesellschaftsentwürfen steht im Zentrum die Suche nach paradiesisch-unschuldiger Reinheit, die sich im Begriff „jungfräulicher Erde“ kristallisiert. Somit skizzieren diese Erneuerungsbewegungen im Wesentlichen den Rückgang zum „Ursprung“ und mit diesem das phantasmatische Pathos, wieder neu geboren zu werden. Die Basis für das utopische Produktionssystem ist die Landwirtschaft, wie wir es von Thomas Morus bis Fourier, von Proudhon bis Kropotkin und Landauer verfolgen können. Die genannten Reformbewegungen hatten außerdem mehr oder weniger alle Berührungspunkte mit der Frauenemanzipationsbewegung und den freireligiösen sowie den theosophischen und anthroposophischen Alternativen zu den christlichen Kirchen, zumal Selbstbestimmung zu einem Leben unabhängig von Staat und Kirche als oberstes Ziel des „neuen Menschen“ galt. Gleichwohl finden wir in den entsprechenden Kodierungen all dieser Gruppierungen im politischen Bereich eine Abwehrhaltung gegenüber dem Kapitalismus, die sich in einer vehementen Verteidigung der Innerlichkeit manifestiert. Sowohl dem platten Kapitalismus, der als Entgeistigung aufgefasst wurde, als auch den erstarrten Religionen, die als Entsinnlichung erlebt wurden, wurde der Kampf angesagt. Der „Sieg“ sollte in der Erringung einer ganzheitlichen, also wiedervereinigenden Weltanschauung zutage treten. Was sich kulturkonstitutiv abzeichnet, ist eine offenbare „Dialektik von Bewegung und Gegenbewegung“.³⁵ Eders These gemäß enthält jede Gesellschaft ihre Gegengesellschaft in sich, die sie spiegelt. „Jede Gesellschaft erzeugt aus sich heraus eine Gegengesellschaft. Das, was eine Gesellschaft als das ihr Eigentümliche, was sie als ihre Errungenschaft und als ihren Fortschritt definiert, das wird in derselben Gesellschaft zugleich in Frage gestellt.“³⁶ Diese Interpretation deckt sich ohne weiteres mit der hier im Vegetarismuskontext vertretenen These, dass die Vegetarismusbewegung nicht zu einer (revolutionären) Neuformierung der herrschenden Verhältnisse führt, sondern diese – im Gegenteil – noch bekräftigt, was allerdings ihrem eigenen Anspruch, eine Alternative zu dieser Herrschaftsstruktur herzustellen, entgegenwirkt. Das Oszillieren zwischen der gefestigten Haltung der Gesellschaft und

Darüber hinaus bildeten sich weiterführende Reformbewegungen heraus, wie die Sozialreform, die Kulturreform und die Lebensreform. Vegetarismus spielt in letzterer eine maßgebliche Rolle.

³⁵ Eder 1988, 259.

³⁶ Ebd., 256.

einem diese kritisierenden Gegenentwurf seitens einer Subgruppe, wie es sich zum Beispiel auf der einen Seite beim Opfer als staatstragendem Moment und auf der anderen Seite bei der Ablehnung der Opferpraxis zugunsten des Vegetarismus bei den Pythagoreern zu erkennen gibt, gibt Einblicke in die Dynamik von sozialen Bewegungen und in die Gruppenbildungsprozesse, die für das Fortbestehen jeder Kultur notwendig sind. Auch die sich von der Hauptgruppe abgrenzenden Subgruppen ziehen wiederum Gegenbewegungen nach sich. Je mehr sie anerkannt sind, desto mehr mehren sich die gegen sie wendenden Stimmen. So kommt es zu einem unendlichen Regress, der zwar die Dynamik der Gesellschaft sichert, der aber auch einen „Prozeß der kollektiven Verdrängung“³⁷ instauriert.

Das 19. Jahrhundert war einerseits ein Jahrhundert der Entdeckungen, der Forschungen und der technischen Umwälzungen im Zeichen des Imperialismus und des Utilitarismus, andererseits war es auch ein Jahrhundert von Gegenbewegungen aller Art. In sämtlichen politischen Lagern und sozialen Schichten machten sich kulturkritische Tendenzen bemerkbar. Unter dem Sammelbegriff „Lebensreform“ wurden um 1900 herum diverse Protestbewegungen gegründet, z. B. der Dürerbund, die Heimatschutz- und Gartenstadtbewegung. Die Reformidee sollte einen Weg zwischen den Extremen des Kapitalismus und der kommunistischen Revolution ebnen, um mit den konventionellen Zwängen der mittelständischen Ideologie des wilhelminischen Bürgertums zu brechen. In den unterschiedlichen Reformbewegungen formiert sich ein konservatives Bestreben gegen angeblich kulturzerstörende Momente wie Technisierung, Industrialisierung und Urbanisierung. Vegetarismus ist in diesem Zusammenhang ein viel besprochenes Thema.

Der Verdrängungsprozess, der hier paradigmatisch am Beispiel Vegetarismus zu zeigen ist, steht in unmittelbarem Verhältnis zu einem sich diachron wandelnden Naturverständnis, das in der Moderne nicht mehr von einem Technikdenken als Gründungsdenken bzw. Herrschaftsanspruch im Sinne von Heideggers Ge-stell-Konzeption zu trennen ist. Dieses Weltverständnis muss aber – wie wir annehmen – bereits bei den Pythagoreern vorhanden gewesen sein, wenn es nicht sogar von ihnen initiiert worden ist. Der sich durch die Modernisierung vollziehende eklatant negative Bezug zur Natur und die „mit ihr einhergehende systematische und kontinuierliche Unterwerfung der Natur unter die Gesellschaft“ muss zwangsläufig zu einem „Prozeß kollektiver Verdrängung“ führen. Dies ist die Einlasssstelle für moderne Gegenbewegungen, denn: „Die modernen Gegen-

³⁷ Ebd., 260.

bewegungen gründen auf Vorstellungen, in denen die Natur eine alternative Deutung erhält: Natur nicht als ein ‚Gegenstand‘, den man sich unterwirft, sondern als ein ‚Gegenüber‘, mit dem man umgeht, das man fürchtet oder liebt.“³⁸ Der Begriff „Natur“ könnte hier auch durch die Begriffe „Tier“ oder – auf sozialkritischer Ebene – „Frau“ substituiert werden. All diesen Gegenentwürfen ist gemeinsam, dass sie sich gegen etwas bereits gesellschaftlich Konstituiertes wenden, was aber nicht bedeutet, dass sie im evolutionären Sinne etwas Neues hervorbringen; im Gegenteil lassen sie sich von außen betrachtet oft als konservative Bestrebungen entlarven. Innerhalb einer bestimmten Gegenbewegung, und dies soll hier konkret an der Vegetarismusbewegung festgemacht werden, wiederholen sich die alternativen Ideen aus historisch früheren Epochen. Durch die Synthese der antiken mit der modernen Fleischablehnung wird deutlich, dass die in der Moderne wieder eintretenden Idiosynkrasien (gegen Fleischnahrung), da sie diesen Bezug unlegbar aufweisen, gerade nichts spezifisch Modernes, sondern vielmehr etwas evolutionär wesentlich Älteres vertreten. So wie also bereits in der Antike Gegenbewegungen vom antiken Staatssystem mitproduziert werden, produziert auch die Moderne „zugleich ihre Gegenmoderne, die sich immer zugleich als bessere Moderne versteht“.³⁹ Bei der Beziehung der beiden Standpunkte zueinander handelt es sich um ein reziprokes Verhältnis: Das, was von der Gesellschaft nach den jeweiligen Errungenschaften ihrer kulturellen Epoche als fortschrittlich ausgezeichnet wird, gilt den Repräsentanten der Gegenkultur als rückschrittlich und verdammenswert und vice versa. Das, was im griechischen Staatssystem zur Autonomie führen sollte, wird von den Pythagoreern als Abhängigkeit zurückgewiesen, wobei allerdings ihre Position zu keiner alternativen Autonomie der Individuen führt. Eder, der seine Thesen für die Moderne formuliert, stellt fest, dass sich im Rahmen der Gegenkulturbewegung ebensowenig das Wertesystem der bürgerlichen Kultur ändert. „Was sich ändert, ist der praktische Umgang mit den egalitären und diskursiven Prämissen bürgerlicher Vergesellschaftung. Die Suche nach der alternativen Identität bleibt auf eine Radikalisierung der Prämissen der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt. Das reduziert die Alternativbewegung auf eine Bewegung, die das Programm der klassischen sozialen Bewegung fortsetzt.“⁴⁰ Da es sich bei der Monte-Verità-Bewegung um eine (Gegen-)Bewegung der Moderne handelt, wollen wir Eders soziologische

³⁸ Ebd., 260.

³⁹ Ebd., 266.

⁴⁰ Ebd., 270.

Standpunkte an dieser Gruppierung überprüfen. Laut Eder sind die Bezugspunkte eines „gegenkulturellen Deutungsmusters“ nicht demokratischere oder gerechtere Verhältnisse, sondern solche Verhältnisse, die subjektiv als sinnvoll erlebt werden. Der Schlüssel zur Gegenkultur ist dabei die Natur bzw. das spezifische Verhältnis der Gruppe zur Natur. „Die Natur wird zum Schlüssel der Gegenkultur. Das Verwertbare und das Unverwertbare, das Gesellschaftliche und das Gemeinschaftliche, das Produktive und das Unproduktive, das Politische und das Unpolitische verlieren ihre in der bürgerlichen Kultur eindeutige Bedeutung. An deren Stelle tritt eine andere Unterscheidung: das ‚Natürliche‘ wird dem ‚Unnatürlichen‘ gegenübergestellt. Man unterscheidet zwischen der reinen Natur, in der man sich lokalisiert, und der unreinen Natur, von der man sich abgrenzen muß. Dies ist ein ‚totemistischer Operator‘, der es erlaubt, zwischen einer sozialen Welt, die Angst macht, und einer sozialen Welt, die Sicherheit gibt, zu trennen.“⁴¹ Auf diese Weise vollzieht sich in einer dichotomischen Trennung eine „elementare symbolische Konstruktion der Welt, auf der eine soziale Ordnung gründet“. Indem eine klare Grenze zwischen dem Gesellschaftlichen und dem Nicht-Gesellschaftlichen, zwischen Natur und Kultur gezogen wird, führen die Gegenbewegungen für Eder zur „Entzauberung der symbolischen Grundlagen der Moderne“.⁴² Das heißt, dass sie gleichwohl zur weiteren Entfaltung der Moderne beitragen und diese gerade nicht aufhalten – was man ihrer kritischen Haltung bezüglich der Technik entgegenhalten muss. Die Technikkritik, die sich im Phänomen Vegetarismus kristallisiert und in der Monte-Verità-Bewegung – gebunden an weitere pseudo-natürliche Ausdrucksformen wie etwa Reformkleidung, auf das Notwendigste beschränkte Wohnhütten und die Abschaffung kapitalistischer Erwerbsarbeit – extrem erlebt wird, führt zwar in einem gewissen Grad zu einer Explikation der Naturfrage, rückt diese ins Zentrum; sie führt jedoch nicht zu einer realen Veränderung der sozialen Strukturen. Das mag zum einen äußerlich an der sektiererhaften Abkoppelung von der Gesellschaft liegen, zum anderen aber an den dieser elitären Bewegung immanenten Strukturen selbst, insofern diese simplifizierend konservativ sind, was mitnichten der Komplexität einer über einen langen Zeitraum sich entwickelnden Gesellschaft gerecht werden kann. Diese Art Fluchtbewegung kann – wie wir annehmen wollen – weder der gesellschaftlichen Entwicklung zu einer neuen Orientierung verhelfen noch die institutionelle Umgebung verändern, weil sie sich nicht an die demokratischen Spielregeln hält,

⁴¹ Ebd., 278.

⁴² Ebd., 279.

sondern vielmehr schlicht aus dem industriekapitalistischen Systemganzen aussteigt. Im Folgenden wollen wir noch betrachten, inwieweit der alternative, bedürfnislose Umgang mit der Natur, wie er sich bei den Asconeser Protestakteuren abzeichnet, sich vom technokratischen Naturmissbrauch der herkömmlichen Gesellschaft unterscheidet – sofern er sich denn überhaupt unterscheiden lässt. Es soll gezeigt werden, dass und inwiefern Vegetarismus, als ein konstitutives Moment der Gruppenzugehörigkeit auf dem Monte Verità, einen konkreten politischen Impetus hat, der dann auf seinen Anspruch und seine Auswirkungen hin zu prüfen ist. Zuvor haben wir bereits die emanzipatorischen, anarchistischen Züge der Reformbewegungen mit einem Abwehrkampf gegen Kapitalismus, gegen Sozialismus und gegen traditionell kirchliche Institutionen assoziiert, der dazu führen sollte, eine ganzheitliche Weltanschauung hervorzubringen. Wenn wir an dieser Stelle weiter auf dem politischen Feld verweilen, wird deutlich, dass mit den emanzipatorischen Zügen oft auch reaktionärste Gedankengänge verbunden sind, die keineswegs zu einer geistig-sinnlichen Befreiung führen. Was hier hervortritt, ist vielmehr eine prekäre Ambivalenz zwischen Fortschritt und Regression, wie wir sie bereits im pythagoreischen Kontext an der Zerstörung von Sybaris durch die Krotoniaten festgemacht haben. Nun müssen wir mit einem Blick auf die modernen politischen Tatsachen feststellen, dass sich antisemitisch-völkisches Gedankengut – im Sinne des deutsch-österreichischen Präfaschismus – über die Reformgruppen ausbreiten konnte. Das, was von den „Freiheitskämpfern“ angeprangert wurde, weil es einer ganzheitlichen Weltanschauung im Wege stehe, war zunächst das Kapital. Das Kapital stellte sich ihnen im Kampf um die persönliche Freiheit als jüdisch (später als „jüdisch-bolschewistisch“) dar, und der Sozialismus galt gleichwohl als „antinational“ und „undeutsch“. Die mit diesen Ansichten verknüpften Forderungen nach einer Erneuerung des Deutschtums aus dem Geiste der „nordisch-germanischen Rasse und Religion“ waren bald in den Programmen von Reformgruppen wiederzufinden. Von dieser Warte aus wirkt der sich selbst unterstellte Gewaltverzicht der Gegenkulturbewegung, der sich im Vegetarismusappell kristallisiert, sehr zwiespältig. Der essentiell religiöse Erneuerungsanspruch, der durch Vegetarismus quasi kultisch wiederholt wird, führt zur Abgrenzung einer Minderheit, die ein Potenzial an nichtanpassungsbereiten Menschen stellt, die ihrem Protest Gehör verschaffen wollen; er führt aber nicht zu einer „harmonischen Neugestaltung“ der gesetzlich relevanten gesellschaftspolitischen „Väterordnung“.

4.4. Vegetarismus, Psychoanalyse und Menschheitsemanzipation bei Otto Gross

Besonders markant wird die Suche nach alternativen Lebensformen bei Otto Gross (1877 – 1920), wo sie mit einer originellen Variante psychoanalytischer Theoriebildung einhergeht. Beides soll als Abschluss der Betrachtung des Monte Verità untersucht werden. Der Psychoanalytiker Otto Gross besuchte den „Berg der Wahrheit“ erstmals um 1905 und plante für Ascona eine Universität zur „Emanzipation der Menschheit“. Er war in der Zeit vor dem ersten Weltkrieg, also während der Hochzeit der wilhelminischen Ära, ein bedeutender Initiator einer „Gegenkultur“. So war es sein Anliegen, die verkrusteten Strukturen der zu dieser Zeit auf die Spitze getriebenen bürgerlich-patriarchalen Verhältnisse aufzubrechen und eine „sexuelle Revolution“ durchzusetzen – bereits zwanzig Jahre vor Wilhelm Reich und vierzig Jahre vor Herbert Marcuse.⁴³ Dieser Befreiungsversuch steht in Bezug zu seinem biographischen Kontext,⁴⁴ brachte er doch eine entschiedene Abgrenzung gegenüber dem berühmten Vater Hans Gross mit sich, der als Kriminologe Gesetz und Ordnung, obendrein auf wissenschaftlicher Grundlage, repräsentierte. Der Vater berichtet von Otto Gross' bereits früh vorhandenem Ekel vor Fleisch, wie Martin Green überliefert: „The child could never be brought to eat meat, Hans told the doctors, however clearly they disguised it in his food. The smell of it repelled him. Yet he didn't mind the upsetting smell of the dissecting room when he became a medical student; because, he said, he didn't have to eat what smelled like that. (Cooked meat – the slaughter of animals – the eating of animals – the two kinds of smell – one can read in that sequence of thoughts a whole psychology of New Age vegetarianism.)“⁴⁵ Zeit seines Lebens hat der Mediziner, Psychiater und Psychoanalytiker Otto Gross, der Verteidiger von Frauen, Tieren und aller Art Unterdrückter und Kranker war, gegen jegliche Autorität protestiert und sich gegenüber Anpassungen verweigert. Der ihn auszeichnende Versuch, eine „paradiesische Ganzheit“ herzustellen, in der die „Ordnung des Mutterrechts“ Bestand hätte, äußert sich in einer anarchistischen Revolte gegen patriarchale gesellschaftliche Strukturen. Nicolaus Sombart merkt bezüglich dieses Bestrebens, die „patriarchale Krankheit“ zu bekämpfen, an, dass dieser Prozess einer der Transgression ist: „Kein Vorstoß ins Geheimnis ohne Transgression. Dieser Einbruch in die Arcana der Tabuzone hatte etwas Ikonoklastisch-Revolutionäres. Es war aber auch ein Einstieg, ein

⁴³ Sombart 1991, 109.

⁴⁴ Zu Leben und Werk von Otto Gross siehe Hurwitz 1988.

⁴⁵ Green 1999, 55.

„Abstieg“ zu den Müttern.“⁴⁶ Gross, der sich temporär in Ascona aufhielt, wo auch seine Frau Frieda Gross-Schloffer mit den beiden gemeinsamen Kindern lebte, wurde schließlich als „gemeingefährlicher Geisteskranker“ polizeilich verfolgt, konnte nicht in der vegetarischen Kolonie auf dem Monte Verità bleiben, wurde zeitweise entmündigt und wiederholt zwangsinterniert.

Die Ausführungen von Gross sind deshalb für diese Vegetarismusanalyse von besonderer Bedeutung, da von ihm das Herrschaftsproblem, das wir als konstitutiv für das Verzichtgebaren erkennen, expliziert wird. In seinem Aufsatz „Über Konflikt und Beziehung“⁴⁷ geht Gross zunächst im Anschluss an Freud davon aus, dass die Sexualität des Kindes, sämtliche Persionen umfassend, „allsexuell“ ist. Die sogenannte „normale“ Sexualität entstehe durch „Eindämmungsarbeit, durch Verdrängung der perversen Teilkomponenten“.⁴⁸ Ohne Einbeziehung dieser „allsexuellen“, „polymorph perversen“ bzw. bisexuellen Komponenten kann laut Gross keine Umstrukturierung der Gesellschaft zu Stande kommen. Er spricht im Zusammenhang der gewöhnlichen Sozialisierung, die für ihn die unmittelbare Unterwerfung der Frau nach sich zieht, von einer „naturwidrige[n] Familien- und Milieusuggestion“,⁴⁹ gegen die als etwas Fremdes sich das Eigene zu wehren habe. Daraus entstehe der „innere Konflikt“, der bei Gross den Kampf des Eigenen und des Fremden im Individuum bezeichnet. Er bezieht sich dabei auf Alfred Adlers „Ichtrieb“, das Bestreben des Individuums, sein Ich zur Geltung zu bringen, das auf Nietzsches „Willen zur Macht“ zurückgeführt wird. Gross zufolge führt dieser Ichtrieb dazu, „vom Unbewußten heraus zu protestieren gegen die Unterdrückung von außen her“. Das Protestmoment, das in unserem Themenkreis eine zentrale Stellung einnimmt, setzt Gross quasi legitimierend in Verbindung zur Unterdrückung des weiblichen Geschlechts innerhalb der patriarchalen Gesellschaftsordnung. Somit hebt Gross beim Ichtrieb nicht nur die von Adler betonte vergewaltigende Tendenz hervor, sondern gerade das ihm immanente „revolutionäre Moment“.⁵⁰ Die Verwirklichung einer alternativen Lebensweise zum patriarchalen Modell setzt notwendigerweise dessen Zerstörung voraus. Das „revolutionäre Moment“ als unverzichtbarer Habitus einer strukturveränderungswilligen Ge-

⁴⁶ Sombart 1991, 106f.

⁴⁷ Gross 1920.

⁴⁸ Ebd., 3.

⁴⁹ Ebd., 4.

⁵⁰ Ebd., 5.

genbewegung ist neben der Protesthaltung ein zweites signifikantes Merkmal des vegetarischen Impetus. Aus diesem Grund ist die Gross'sche Gegen-Herrschaftshaltung, sein Kampf um die Ausmerzung der Autorität (auch im eigenen „Innern“) auch in dieser Hinsicht paradigmatisch für die hier gegebene Interpretation des vegetarischen Essstils, nicht zuletzt, weil Gross selbst ein Anhänger desselben gewesen ist. Für Gross ist der Ichtrieb als Trieb zur Selbsterhaltung „nur verständlich als eine Komponente eines antagonistischen Kräftepaares“. Freud spricht 1920, also nach dem frühen Tod seines Schülers Gross, von einem Todestrieb und aufschiebenden, verzögernden Sexualtrieben („Eros“), wobei der Todestrieb definiert ist als „ein dem belebten Organischen innewohnender Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes, welchen dies Belebte unter dem Einflüsse äußerer Störungskräfte aufgeben mußte.“⁵¹ Während für Freud die Komposition der beiden Komponenten überlebensnotwendig ist, scheint Gross darum bemüht, die „äußeren Schädlichkeiten“, und damit den neurotisierenden „inneren Konflikt“ zugunsten der „ursprünglichen Anlagen“ eliminieren zu wollen.⁵² Interessant ist, dass er eine „ursprüngliche Harmonie“ als „selbstverständlich“ voraussetzt: „Es ist selbstverständlich, daß diese beiden Triebe [Ichtrieb und Sexualtrieb, B. P.] miteinander zunächst harmonisch koordiniert sein müssen – wie alle ursprünglichen Triebe und Anlagen überhaupt.“⁵³ Wenn also „ursprünglich“ ein „harmonischer Zustand“ vorhanden war, der dann verloren gegangen bzw. durch äußere Störfaktoren ins Ungleichgewicht geraten ist, sieht Gross die Aufgabe, diesen Zustand wieder zu restaurieren, wobei er – anders als Freud – ihn nicht mit dem Tod als äußerster Möglichkeit identifiziert. Es geht Gross um den Sieg über die „äußeren Störfaktoren“, die diesen Zustand unmöglich machen. Was versteht er konkret unter diesen Störfaktoren? Mit dieser Frage gelangen wir mehr in das Leitthema Vegetarismus, als man zunächst vermuten könnte, denn auf politischer Ebene, auf die wir uns bei der Untersuchung der Thematik immer wieder begeben haben, ist hier das anarchistische Bestreben hin zu einem „matriarchalen“ Gesellschaftsentwurf intendiert, das die Revolte gegen die unterdrückenden patriarchalen Strukturen impliziert, die nach Gross eine Vereinheitlichung bzw. Umkehrung der Geschlechterordnung zu verantworten haben. Eben nicht zufällig koinzidiert das störende patriarchale Gesetz mit Fleischnahrung, die, wie wir anhand der Behandlung des Opfers ausführlich gezeigt ha-

⁵¹ Freud 1920, 38.

⁵² Gross 1920, 5.

⁵³ Ebd., 6.

ben, (staatliche) Herrschaft legitimiert. Ebenso wenig ist es ein Zufall, dass gerade die Ablehnung der Fleischkost den Weg zu einer gerechteren, besseren, antiautoritären Gesellschaftsordnung ebnen soll. Otto Gross' Leben und Werk zeigen sehr deutlich dieses Bestreben und im gleichen Zug sein Scheitern auf.

In seinem Aufsatz spricht Gross explizit von einer als konservativ zu verstehenden „Sehnsucht und Tendenz ins Infantile zurück“.⁵⁴ Er kommt zu folgender, sich mit Freuds Konzeption in „Das ökonomische Problem des Masochismus“ überschneidenden Einsicht: „Wir können also den Masochismus auch definieren als das Bestreben zur Wiederherstellung der infantilen Situation [...]. Wir können annehmen, daß der Masochismus ursprünglich [...] mit der Sexualität als solcher [...] zu einer Einheit zusammenschmilzt. Demgegenüber stellt der Selbsterhaltungstrieb der Persönlichkeit, als antagonistische Komponente, zunächst den antisexuellen Protest als solchen dar“.⁵⁵ Der „antisexuelle Protest“ tritt gerade auch im Vegetarismus hervor, und einmal mehr – was hier aber nur angedeutet werden kann – in der Anorexie. Freud spricht nicht von Infantilität, sondern von anorganischer Materie, in die der Organismus zurückzukehren bestrebt sei, was mit seinem naturwissenschaftlichen Anspruch erklärt werden kann. „Irgend einmal wurden in unbelebter Materie durch eine noch ganz unvorstellbare Krafteinwirkung die Eigenschaften des Lebenden erweckt. [...] Die damals entstandene Spannung in dem vorhin unbelebten Stoff trachtete danach, sich abzugleichen; es war der erste Trieb gegeben, der, zum Leblosen zurückzukehren“.⁵⁶ Zwar hat Freud 1920 eine Triebdualität von Eros- bzw. Sexualtrieben und Todestrieb angenommen,⁵⁷ aber in einer erweiterten Lesart der Theorie kann von einem Antagonismus nicht mehr die Rede sein, denn „Eros“ ist kein Trieb im eigentlichen Sinne, sondern Aufschub des einzigen Triebes, des Todestriebs, dessen Macht er sich schließlich beugen muss. Der Dualismus hypostasiert den reinen Aufschub zum selbständigen, auch unabhängig denkbaren substantiellen Gegenpol. Es gibt also keinen Anlass, bezüglich des Lebens- und Todestriebs ein komplementäres, antagonistisches, symmetrisches Verhältnis anzunehmen. Vielmehr können wir mit Deleuze festhalten, dass der Todestrieb „gänzlich mit der Desexualisierung des Eros verschmilzt, mit der Bildung jener neutralen und verschiebbaren Energie, von der Freud spricht“, da diese den Todestrieb konstituiert. Insofern besteht hier „keine analytische, d. h. bereits in

⁵⁴ Ebd., 8.

⁵⁵ Ebd., 8.

⁵⁶ Freud 1920, 40.

⁵⁷ Ebd., 57.

ein und derselben ‚Synthese‘ gegebene Differenz [...], die alle beide vereinigte oder alternieren ließe“.⁵⁸ In der somit gegebenen untrennbaren Einheit von Leben und Tod gibt es keine Möglichkeit – wie Gross und die Monteveritaner, und auch Pythagoreer, frühe Christen und Manichäer es in ihren Purifikations- bzw. Erlösungsphantasien anstreben –, ein reines, vom Tod gereinigtes Leben zu unterstellen; ein solches reines, aufschubloses Leben würde vielmehr – als Ziel des Todestribs – mit dem Tod zusammenfallen. So verschmilzt für Derrida „das Setzen der reinen Gegenwart, ohne Verlust“ mit „derjenigen des absoluten Verlustes, des Todes“.⁵⁹

In der sich im Christentum manifestierenden Ablehnung der Sexualität, des „schwachen“, sterblichen Fleisches, wird ebenso wie in der von den Monteveritanern, darunter Otto Gross, angestrebten Erlebenssteigerung durch Befreiung der Sexualität – bei Gross auch mit Hilfe von Drogen und Orgien – tatsächlich „die infantile Tendenz, durch Unterwerfung zum Kontakt mit den Anderen zu kommen“,⁶⁰ unterstrichen, die es doch gerade zu kontaminieren gilt. Gleichwohl handelt es sich hier um ein Moment von Innerlichkeit, wie Adorno es Heidegger im „Jargon der Eigentlichkeit“ als eine „Flucht vor dem Weltlauf“ und damit sogleich vor dem „empirischen Inhalt der Subjektivität selbst“ anlastet.⁶¹ Bei Freud sind die Formen des Sadismus die Garanten, die für Lebendigwerden, Kulturschöpfung und Überleben verantwortlich sind; sie sind eo ipso mit Gewalthandlungen verbunden. Eben hier ist die Einlassstelle für Vegetarismus, da es diesem Essstil darum geht, die – notwendigerweise – mit Kulturschöpfung und individuellem Leben verknüpften Gewalthandlungen zu unterlaufen. Für Gross ist das „sadistische Moment [...] Ausdruck der Unüberwindbarkeit des seelischen Selbsterhaltungstribs“;⁶² es tritt allerdings dann in Konflikt zum „masochistischen Moment“, das wiederum auf die Verbindung bzw. Verbündung mit anderen zielt und den Einzelnen zum einen von seiner Einsamkeit entbindet und zum anderen seine Reproduktion sichert. Bedeutsam ist für Gross die Differenzierung von hetero- und homosexuell gerichteten Komponenten, die er beide gleichermaßen als ursprüngliche Komponenten beider Geschlechter voraussetzt. Die Struktur der moralisch unterdrückten homosexuellen Komponente, wie Gross sie konstatiert, weist eine markante strukturelle Ähnlichkeit zum Vegetarismus auf, denn

⁵⁸ Deleuze 1997, 151.

⁵⁹ Derrida 1968a, 49.

⁶⁰ Gross 1920, 8.

⁶¹ Adorno 1964, 63.

⁶² Gross 1920, 9.

in beiden Fällen handelt es sich um eine unterdrückende Negationsbewegung, die eine Überkompensation des zu verdrängenden antagonistischen Partes zur Folge hat. Denn es liegt „im Wesen jedes überkompensierenden, einem Antagonistenkomplex angehörenden Triebes, daß er seinen Antagonisten selbst wieder wach erhält“.⁶³ Die Unterdrückung der männlichen homosexuellen (masochistischen) Komponente führt Gross zufolge beim Mann zum Unterwerfungsgebaren, zum „Kind bzw. Frau werden wollen“; bei der Frau, bei der die homosexuelle Komponente laut Gross sadistisch ausgerichtet ist, führt sie zu einer Verschiebung, die sich in der Geste „zum Mann werden zu wollen“ und in einem „antisexuellen Protest“ symbolisiert. „Die masochistische Tendenz des Mannes, als ein übertreibendes, über die Gleichordnung der Geschlechter hinaustreibendes Moment, erzeugt einen Gegendruck im eigenen Innern, sie läßt den durch die eigene Hingebungs-tendenz stets gefährdeten Trieb zur Selbsterhaltung nicht zur Ruhe kommen und bringt ihn als Impuls der übertriebenen Selbstbewahrung, der Abwehr oder Rache, immer wieder an die Oberfläche“.⁶⁴ Sofern männliche Homosexualität Identifizierung mit dem schwächeren Geschlecht und Vegetarismus Identifizierung (Mitleiden) mit den unterlegenen Tieren (Opfern) markiert, wird damit eine Strebung nach Umkehrung des jeweils bestehenden Herrschafts- und Unterwerfungsverhältnisses symbolisiert. Zudem stellt Gross fest, dass Homosexualitätsverdrängung beim Mann „die besondere Qualität des Ekels“⁶⁵ aufweist, was im Rahmen von Vegetarismus als Ekel vor Leichenteilen und -giften eine ähnliche Rolle spielen könnte, denn durch Ekel wird eine äußerliche Bedrohung des Organismus als Einheit abgewehrt. Wie Werner Hamacher in seiner Hegel-Studie ausführt, fungiert der Organismus als Metapher des Absoluten, und der Ekel ist dementsprechend die Bewegung, die den Selbstbezug des Organismus reproduziert, seine absolute Metapher, durch die sich das Absolute mit sich selbst zusammenschließt. Das Resultat dieses Zusammenschlusses ist das *pleroma*, göttliche Fülle, „die Sättigung, das Selbstgefühl, das gegen den vorigen Mangel die Vollständigkeit empfindet“.⁶⁶ Allein durch diese Chiffrierung ist der Körper weitaus mehr als die Summe seiner biologischen Funktionen. In dem von Gross aufgestellten Programm nimmt die Betonung der notwendigen Aufhebung der sexuellen „Vergewaltigung“ der Frau eine zentrale Stelle ein, denn nur durch sie ist die generelle Aufhebung sämtlicher Gewaltstrukturen realisierbar. Für

⁶³ Ebd., 20.

⁶⁴ Ebd., 20.

⁶⁵ Ebd., 12.

⁶⁶ Hamacher 1978, 285.

Gross formt sich der Staat aus der Summe aller Konventionen, die die allumfassende („allsexuelle“), freie Erlebensfähigkeit des Einzelnen unterdrücken. Insofern der Einzelne sich in den Staatskörper einfügt, ist er nicht mehr selbst ein autarker Körper, sondern lediglich ein Glied des Allkörpers, dem er sich nicht mehr entziehen kann. Er muss sich der Autorität des geltenden Gesetzes beugen. Der Staat wiederum muss sich, um seine Konventionen lebendig zu halten, permanent und wiederholt legitimieren, etwa – wie in der Antike – durch Opferriten. Die Herrschenden haben keine Schwierigkeiten mit den Herrschaftsstrukturen, wohl aber die Beherrschten, die die Herrschaft zugleich wollen und ablehnen. „Die Aufkündigung der Gewaltstruktur, die Otto Gross in ihrer anthropologischen Wurzel aufdeckt, ist das fundamentale Anliegen des Anarchismus. Seine Utopie, als Zielbestimmung politischen Handelns und Richtschnur ethischen Verhaltens – angelegt in dem ‚angeborenen und unverlierbaren Streben der menschlichen Natur, dem Wunsch nach einer Versöhnung des Eigenen mit dem Fremden‘ – ist die (Wieder-)Herstellung gewaltfreier Geschlechterbeziehungen und die Gestaltung der Formen menschlicher Lebensgemeinschaften auf der Basis einer gewaltfreien Sexualität.“⁶⁷ Der illusionäre Versuch, diesen Konflikt aufzulösen, symbolisiert sich offenkundig auch im vegetarischen Essstil, denn in dieser Bewusstwerdungsgeiste liegt zum einen die deutliche Rebellion gegen die bestehenden Verhältnisse und zum anderen auch das Eingeständnis der eigenen Machtdelegation, der Wille, sich beherrschen zu lassen, als das, was die Staatskonstitution ausmacht und deren Fortbestehen sichert. Der Kampf gegen die Autorität, wie er sich in der Entscheidung des Vegetariers, auf Fleischnahrung zu verzichten, manifestiert, führt aber, wie wir bemerken, zu keiner realen Änderung geschweige denn Abschaffung der kritisierten Herrschaftsverhältnisse; er müsste vielmehr im Terrain der Unterdrückten selbst stattfinden, vom Einzelnen ausgetragen werden, statt sich gegen das Ganze zu richten. Gross' Vorstellungen von anarchistischer Befreiung decken sich in mehrfacher Hinsicht mit Bachofens fragwürdigem Entwurf vom „Matriarchat“, in dem er uns, „im Gewande einer archäologischen Rekonstruktion, ein Zeitalter milder Humanität und befriedigter Sexualität schildert, in dem die Menschen friedlicher und glücklicher waren“.⁶⁸ Indem Vegetarismus zu einer Lebensform wird, wird er zu einem bloßen Mittel degradiert, statt im Sinne einer Erlebensform zum von ihm propagierten Heil verheißenden Zweck zu werden. In dieser Differenz werden die Brüche der Lebensreformbewe-

⁶⁷ Sombart 1991, 117.

⁶⁸ Ebd., 117.

gung sichtbar: ihre Anwendung von Kritik – eingehüllt in den Mantel der Bewusstwerdung – wird selber zum dominanten Gesetz, statt zu einer Befreiung zu führen. Es entsteht wieder eine moralische Ordnung, die Ordnung nämlich, die vorgibt, was gegessen werden darf und was nicht. Diejenigen, die sich mit dieser Ordnung identifizieren, gehören zur Gemeinschaft, die sich im Falle des Vegetarismus über den Verzicht definiert. Diese Ordnung funktioniert zwar; sie funktioniert aber nicht unabhängig von ihrem notwendigen Pendant: der einst durch Opfer und auch heute noch, wenn auch in verdeckt abgewandelter Form, durch Fleischverzehr legitimierten Herrschaftsordnung.

5. Ausblick: Vegetarismus als scheiternder Schuldverzicht

Die Ablehnung des Opferstoffes Fleisch artikuliert, wie wir gesehen haben, eine Sanktion der mit ihr verknüpften kulturellen Stiftungsangelegenheiten. Vor dem Hintergrund des Tieropfers in der mediterranen Kultur hat sich Vegetarismus insgesamt als Ablehnung des Opfers zu erkennen gegeben. Namentlich bei den Pythagoreern konnte ein Bestreben erkannt werden, hinter der als trügerisch entlarvten Weltordnung eine bessere zu behaupten, die die Möglichkeit einer engeren Gemeinschaft mit den Göttern eröffnet. So kommt es zu unterschiedlichen Weisen des Arrangements mit dem Opfer, wobei in jedem Fall klar wird, dass dem Opferverhältnis nicht zu entkommen ist, sondern das Opfer lediglich auf einer anderen Ebene restituiert wird. Bereits bei den Pythagoreern zeichnet sich außerdem das zunächst verwunderliche Phänomen ab, das uns später bei den Manichäern in noch drastischerer Weise wieder begegnet ist: das Essen gerade des Göttlichen ist das, worauf es dem Verzichtenden ankommt. In das Christentum sind diese Überlegungen zum Vegetarismus wesentlich mit eingeflossen, da eine Ablehnung des jüdischen und des heidnischen Opfers propagiert wird. Aber auch hier kommt es zu einer Restitution des Opfers im Abendmahl, denn Brot und Wein fungieren im Abendmahl als Opferelemente. Es zeichnet sich also ein Übergang ab von der Ablehnung des Opfers zu einer Überbietung und Generalisierung desselben als Selbstopfer. Es ist deutlich geworden, dass die Kirche sich selbst als Opfer darbringt, was Augustinus belegt. Die Manichäer lehnen ebenfalls das Opfer ab, was angesichts ihrer Herleitung vom Christentum nicht verwundert. Es hat sich hier eine Transformation der christlichen Problematik abgezeichnet, insofern als das, was bei den Christen verborgen geblieben ist, im Manichäismus eben gerade ins Zentrum gerückt ist. Der Manichäismus stimmt in der Hinsicht mit dem Christentum überein, dass es gut ist, das Göttliche zu essen, aber es geht bei den Manichäern darum, Erlösung verstehbar zu machen, und zwar als Prozess innerhalb einer geordneten Weltordnung, die nicht zwischen Dingen und Menschen trennt. Die Manichäer sehen dann aber das Göttliche im Unterschied zu den Christen im Licht und in den heliotropen Pflanzen. Zudem problematisieren sie das Weltverhältnis generell als Schuldverhältnis, indem sie eine in Dingen und Menschen gleichermaßen vorhandene göttliche

Substanz ansetzen. „Das Orale ist die Wurzel aller Schuld“.¹ Das Differierende im Manichäismus ist aber, was für diese Studie hervorgehoben werden sollte, dass in der Verdauung der disziplinierten Körper der Electi die zerstörende Oralität in Erlösungsprozesse umschlägt. Dabei wird das Opfer der traditionellen Religion ersetzt durch das Opfer im sakralisierten Magen bzw. den Verdauungsprozess des manichäischen Heiligen.

Was nun insgesamt bei der Bearbeitung des Themas Vegetarismus herausarbeitet worden ist, ist eine diesem Essstil immanente Negation der Herrschaftsdomäne, also ein Widerstand gegen die Anerkennung eines symbolischen Herrn, d. h. in erster Linie des geltenden Gesetzes. Offensichtlich ist dem Vegetarier im Allgemeinen die Proklamation von Gewaltvermeidung ein Hauptanliegen. Diese aber wiederum – was verschiedene Beispiele belegt haben – wird von einigen Epiphänomenen gestützt: Erstens mit der Rebellion gegen die Herrschaftsposition und zweitens mit einem Wunsch nach Unsterblichkeit bzw. einem Bestreben zurück zu einem als ursprünglich imaginierten Zustand zu gelangen. Damit hängt drittens die Affinität zu einer religiösen dualistischen Denkstruktur eng zusammen, die auf Totalität zielt und wiederum an diverse Entmischungs- oder Reinigungszeremonien gekoppelt ist, die wir mehr oder weniger ausgeprägt bei allen untersuchten Diskurspositionen beobachten konnten. Viertens und für diese Thematik momentan abschließend hat sich uns darin eine bestimmte Artikulation des Geschlechterverhältnisses zu erkennen gegeben, die – kurz gesagt – auf eine Vorstellung von der „Abschaffung der Frau“ bzw. der Verleugnung des Weiblichen im Mann hinausläuft. Nichts aus einer Gebärmutter Stammendes zu verzehren, könnte ja auch bedeuten, selbst, sich selbst neu gebären zu wollen, was das neuzeitliche Technikgebaren (im Sinne des Ge-stells) par excellence zum Ausdruck bringen würde. Daher ging es also in dieser Vegetarismus-Analyse nicht (nur) ums Essen, sondern um ein sich in einem Essstil artikulierendes Verhältnis zu Macht, Herrschaft sowie um eine sichtbare Antizipation neuzeitlich-moderner Technik bereits in der Antike. Wir haben im Gang durch die Themenschwerpunkte und Diskurspositionen die These, dass Souveränität nicht durch eine Ablehnungsgeste erreicht wird, geprüft und bestätigt gefunden. Ohne sich in irgendeiner Weise dem Gesetz unterzuordnen, ist es unmöglich, dem Gesetz ein Schnippchen zu schlagen. Anhand der Ablehnung des Opfers inklusive der dieses besiegelnden Fleischmahlzeit, auf der Vegetarismus in jeder Hinsicht basiert, haben wir den – vergeb-

¹ H. Böhme 2001a, 247.

lichen – Versuch einer Veränderung der Herrschaftsverhältnisse unter Umgehung der Unterwerfung unter das Gesetz skizziert. So hat sich die Frage nach Souveränität, neben der Subversionsproblematik, vielleicht in zunächst überraschender Weise ins Zentrum der Vegetarismusthematik gerückt. Innerhalb der Opferökonomie hat der Verlust Vorrang vor der Aneignung; das Opfer ist in erster Instanz maßlose, mitunter aggressive, Verschwendung, mit dem ihr zugesellten Pendant: der Askese, die im Gegenzug nunmehr an einen Harmonieimperativ gekoppelt ist. Auch ist uns ein auffallender Hang zum Sakralen in Form versuchter Gottesangleichung bei sämtlichen sich durch Fleischverzicht definierenden, im Wesen religiösen Gruppierungen begegnet. Beim Streben nach Aufstieg kristallisiert sich, als Epiphänomen nachgerade, eine fast schon militärisch zu nennende soziale Hierarchisierung heraus: oben befindet sich der stellvertretende „Gott“, dem einige Auserwählte folgen, und das breite Spektrum der profanen Gläubigen wird von weiteren Anhängern des entsprechenden religiösen Heilsphantasmas gebildet. Der sakrale Mensch der Askese gilt überdies als souverän, weil er fast nichts benötigt, um überleben zu können, aber sein Leben fällt entsprechend mager aus: ist es doch mehr der Aufschub der Existenz auf eine ungewisse Zukunft. Im selben Verhältnis, in dem er materieller Güter entsagt, steigt jedoch sein Prestige als „Übermensch“. Und so rückt der Asket – zumindest innerhalb einer esoterischen Gruppe – klammheimlich an die Stelle des vormaligen Gesetzgebers, dessen oktroyiertem Gesetz er sich selbst soeben entzogen hatte. Das Herrschaft konstituierende Gesetz bzw. Macht als solche kann nicht auf dem Wege des Verzichts bekämpft werden.² Es sollte bis hierher deutlich geworden sein, dass ein Kampf gegen die Macht auch nur ein Kampf *um* die Macht ist, eben weil er innerhalb des differenzierten Beziehungsgeflechts nur zur Stärkung dessen führt, was zu bekämpfen er vorgibt. So kann die die gesamte Arbeit durchziehende Frage, ob das Verweigerungsgebaren des Vegetarismus seiner Struktur nach, also als Negationsbewegung, sich nicht nur als Umkehrung, sondern gar als Überbietung der verworfenen Herrschaftsverhältnisse erweist und letztlich zu einer Potenzierung der ohnehin bestehenden Übermacht führt, abschließend bejaht werden.

² Zu Recht wirft Foucault die Frage auf, „woher [...] die Tendenz, die Macht nur in der negativen und fleischlosen Form des Verbotes zur Kenntnis zu nehmen [kommt]? Woher kommt die Neigung, die Dispositive der Herrschaft auf die Prozedur des Untersagungsgesetzes zu reduzieren?“ Er beantwortet diese Frage zunächst damit, dass die Macht, „nur unter der Bedingung, daß sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert“, überhaupt erträglich ist. „Ihr Durchsetzungserfolg entspricht ihrem Vermögen, ihre Mechanismen zu verbergen.“ (Foucault 1976, 107)

Zusammenfassend können wir festhalten, dass unser heutiger Umgang mit Tieren – und davon abgeleitet unser Verhältnis in Bezug auf den Verzehr von Tieren – nur auf der Folie des Christentums überhaupt vorstellbar ist. Man könnte im Anschluss an die Ausführungen dieser Arbeit so weit gehen, noch heute die Existenz „manichäischer Gnostifizierungsversuche“ gegen diese Postulate zu mutmaßen. Es hat sich aber auch einmal mehr der im Christentum prominente Versuch, uns von Schuld zu erlösen, als gescheitert erwiesen. Zugespitzt formuliert erweist sich der Vegetarier nach den Ausführungen dieser Arbeit als „Wolf im Schafspelz“.

6. Verzeichnis verwendeter Literatur

6.1. Antike, christliche und manichäische Quellen

Abkürzungen von antiken Autornamen und Werktiteln im Text erfolgen soweit möglich nach dem Oxford Classical Dictionary (OCD). Die wenigen weiteren verwendeten Abkürzungen finden sich in der untenstehenden Liste.

G. Murray (Hrsg.): Aeschyli Septem quae supersunt tragoediae, 2. Auflage, Oxford 1955

Aischylos: Tragödien. Übersetzt von Oskar Werner. Hrsg. von Bernhard Zimmermann, 5. Auflage, Zürich, Düsseldorf 1996

P. W. van der Hors, J. Mansfeld (Hrsg.): An Alexandrian platonist against dualism. Alexander of Lycopolis' treatise Critique of the doctrines of Manichaeus, Leiden 1977

A. Villey (Hrsg.): Alexandre de Lycopolis, Contre la doctrine de Mani, Sources gnostiques et manichéennes 2, Paris 1985

J. A. Fischer (Hrsg.): Die Apostolischen Väter. Griechisch und deutsch, 7. Auflage, Darmstadt 1976

Aristophanes: Ranae. Frogs. Edited with introduction and commentary by Kenneth Dover, Oxford 1993

Aristophanes: Komödien. Nach der Übersetzung von Ludwig Seeger hrsg. von Hans-Joachim Newiger, München 1976

W. Jaeger (Hrsg.): Aristotelis Metaphysica, Oxford 1957

F. F. Schwarz (Hrsg.): Aristoteles, Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie, Stuttgart 2001

W. D. Ross (Hrsg.): Aristotelis Politica, Oxford 1977

E. Schütrumpf (Hrsg.): Aristoteles, Politik, Buch I. Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, Berlin 1991

Aurelius Augustinus: Confessiones. Bekenntnisse. Lateinisch und Deutsch. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart, München 1955

Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat. De civitate Dei. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl, 2 Bde., Paderborn u. a. 1979

Aurelius Augustinus: Vom Gottesstaat. 2 Bde., Zürich 1955

Aurelius Augustinus: De haeresibus, in: Aurelii Augustini Opera, Pars XIII, 2, Corpus Christianorum, Series Latina, Bd. XLVI, Turnhout 1969, 263-385

Aurelius Augustinus: Das sechsundvierzigste Kapitel aus den Häresien, in: Nutzen des Glaubens, De utilitate credendi. Die zwei Seelen, De duabus animabus. Übertragen von Carl Johann Perl, Paderborn 1966, XIX-XXV

J. Zycha, K. F. Urban (Hrsg.): Sancti Aurelii Augustini De perfectione iustitiae hominis, De gestis Pelagii, De gratia Christi et de peccato originali, De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XLII, Wien 1902

- S. Kopp, D. Morich, A. Zumkeller (Hrsg.): Aurelius Augustinus, Schriften gegen die Pelagianer, Bd. III. Ehe und Begierlichkeit, Natur und Ursprung der Seele, Gegen zwei pelagianische Briefe, Würzburg 1977
- E. Rutzenhöfer (Hrsg.): De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum. Die Lebensführung der Katholischen Kirche und die Lebensführung der Manichäer. Augustinus, Werke, Bd. 25, Paderborn 2004
- J. Zycha (Hrsg.): Sancti Aurelii Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. XXV/1, Wien 1891
- S. D. Rugg (Hrsg.): Sancti Aurelii Augustini De Utilitate Ieiunii. A Text with a Translation, Introduction and Commentary. The Catholic University of America, Patristic Studies, Vol. LXXXV, Washington D. C. 1951
- R. Arbesmann (Hrsg.): Aurelius Augustinus, Der Nutzen des Fastens [De utilitate ieiunii], Würzburg 1958
- E. Nestle, K. Aland u. a. (Hrsg.): Novum Testamentum Graece, 27. Auflage, Stuttgart 1995
- Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984. Herausgegeben von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart 1985
- O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu (Hrsg.): Clemens Alexandrinus, Stromata, Buch I-VI, 4. Auflage, Berlin 1985
- Des Clemens von Alexandria Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der Wahren Philosophie (Stromateis), Buch I-III. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin. Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe, Bd. 17, München 1936
- Johannes Dominicus Mansi: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Paris 1901, Nachdruck Graz 1960/62
- G. F. Diercks (Hrsg.): Sancti Cypriani Episcopi Epistolarium, 2 Bde., Corpus Christianorum, Series Latina, Vol. 3B/C, Turnhout 1994/96
- Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus Briefe. Aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer. Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 60, München 1928
- K. Wengst (Hrsg.): Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet, Darmstadt 1984
- F. Vogel (Hrsg.): Diodori Bibliotheca Historica, Vol. II/III, Leipzig 1890/93
- Diodoros: Griechische Weltgeschichte. Buch XI-XIII. Übersetzt von Otto Veh. Eingeleitet und kommentiert von Wolfgang Will. Bibliothek der griechischen Literatur, Bd. 45, Stuttgart 1998
- M. Marcovich (Hrsg.): Diogenes Laertii Vitae philosophorum, Libri I-X, Stuttgart 1999
- O. Apelt (Hrsg.): Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Bd. 2, Berlin 1955
- C. W. S. Mitchell u. a. (Hrsg.): S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan, 2 Bde., London, Oxford 1912/21
- Die Fragmente des Eudoxos von Knidos. Hrsg., übersetzt und kommentiert von François Lasserre. Texte und Kommentare 4, Berlin 1966

- J. L. Heiberg, E. S. Stamatis (Hrsg.): *Euclidis Elementa. Libri V-IX cum appendice*, 2. Auflage, Leipzig 1970
- Euklid: *Die Elemente. Bücher I-XIII*. Ostwalds Klassiker der Exakten Wissenschaften, Bd. 235, Frankfurt a. M. 1997
- Euripides: *Tragödien. Zweiter Teil. Alkestis, Hippolytos, Hekabe, Andromache*. Griechisch und deutsch von Dietrich Ebener, 2. Auflage, Berlin 1975
- Euripides: *Tragödien. Vierter Teil. Elektra, Helena, Iphigenie im Lande der Taurer, Ion*. Griechisch und deutsch von Dietrich Ebener, 2. Auflage, Berlin 1977
- Euripides: *Tragödien. Sechster Teil. Iphigenie in Aulis, Die Bakchen, Der Kyklop*. Griechisch und deutsch von Dietrich Ebener, 2. Auflage, Berlin 1980
- A. Böhlig, J. P. Asmussen (Hrsg.): *Die Gnosis. Der Manichäismus*, 1980, Nachdruck, Zürich 1995
- Hippolytus: *Refutatio omnium haeresium*. Edited by Miroslav Marcovich, *Patristische Texte und Studien*, Bd. 25, Berlin 1986
- Herodot: *Historien. 1. Band, Bücher I-V*. Griechisch-deutsch. Hrsg. von Josef Felix, 4. Auflage, München, Zürich 1988
- U. von Wilamowitz-Moellendorf: *Hesiodos Erga*, 2. Auflage, Berlin 1962
- Hesiod: *Works & Days*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West, Oxford 1978
- M. L. West: *Hesiod Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary, Oxford 1966
- R. Merkelbach, M. L. West (Hrsg.): *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967
- Hesiod: *Werke in einem Band*, aus dem Griechischen von Luise und Klaus Hallof, Berlin, Weimar 1994
- Homer: *Odyssee*. Griechisch und deutsch. Übertragen von Anton Weiher. 11. Auflage, Zürich, Düsseldorf 2000
- Homer: *Die Odyssee*. Deutsch von Wolfgang Schadewaldt, 30. Auflage, Reinbek bei Hamburg 2001
- Irenäus von Lyon: *Adversus haereses. Gegen die Häresien*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, *Fontes Christiani* 8, 2-5, Freiburg 1993ff.
- M. von Albrecht u. a.: *Jamblich. Peri tou Pythagoreiou Biou*. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung, Darmstadt 2002
- Jamblique: *Protreptique*. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris 1989
- P. Bobichon (Hrsg.): *Justin Martyr: Dialogue avec Tryphon*. Édition critique, Fribourg 2003
- Des Heiligen Philosophen und Martyrers Justinus *Dialog mit dem Juden Tryphon*. Aus dem Griechischen übersetzt und mit einer Einleitung versehen von Philipp Haeuser, *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 33, Kempten, München 1917
- I. Gardner (Hrsg.): *The Kephalaia of the Teacher. The Edited Coptic Manichaean Texts in Translation with Commentary*, Leiden, New York, Köln 1995
- L. Koenen, C. Römer (Hrsg.): *Der Kölner Mani-Kodex. Über das Werden seines Leibes*. Kritische Edition, Opladen 1988 [CMC]
- A. Adam (Hrsg.): *Texte zum Manichäismus*, 2. Auflage, Berlin 1969
- Origène: *Commentaire sur Saint Jean. Tome II (Livres VI et X)*. Texte grec, avant-propos, traduction et notes par Cécile Blanc, *Sources Chrétiennes*, No. 157, Paris 1970

- Origène: Homélies sur le Lévitique. Tome I (Homélies I-VII). Texte latin, introduction, traduction et notes par Marcel Borret, Sources Chrétiennes, No. 286, Paris 1981
- O. Kern: Orphicorum Fragmenta, 2. Auflage, Berlin 1963 [OF]
- C. Huffman: Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic, Cambridge 1993
- Philonis Alexandrini Legatio ad Gaium. Edited with an introduction, translation and commentary by E. Mary Smallwood, Leiden 1961
- Pindar: Siegesgesänge und Fragmente. Griechisch und deutsch. Hrsg. und übersetzt von Oskar Werner, München 1967
- G. Eigler (Hrsg.): Platon, Werke, 8 Bde., Sonderausgabe, Darmstadt 1990
- O. Apelt (Hrsg.): Platon, Sämtliche Dialoge, Nachdruck, Hamburg 1993
- Plinius der Jüngere: Briefe. Lateinisch und deutsch von Helmut Kasten, Berlin 1982
- Plutarchi Moralia, Vol. I-VII, 2. Auflage, Leipzig 1954ff.
- Plutarch: Vermischte Schriften. Mit Anmerkungen. Nach der Übersetzung von Kaltwasser vollständig herausgegeben, Bd. 2, München, Leipzig 1911
- Plutarch: Über Gott und Vorsehung, Dämonen und Weissagung. Religionsphilosophische Schriften, eingeleitet und neu übertragen von Konrat Ziegler, Zürich, Stuttgart 1952
- Polybios: The Histories. Vol. I (Books I, II). With an English translation by W. R. Paton, The Loeb Classical Library, Bd. 128, London, Cambridge, MA 1967
- Polybios: Geschichte. Gesamtausgabe in zwei Bänden. Eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, 2. Auflage, Zürich, München 1978/79
- Porphyre: De l'abstinence. 3 Tomes. Texte établi et traduit par Jean Bouffartigue u. a., Paris 1977/79/95
- G. Clark (Hrsg.): Porphyry, On Abstinence from Killing Animals, London 2000
- Porphyre: Vie de Pythagore. Lettre à Marcella. Texte établi et traduit par Édouard des Places, Paris 1982
- H. Marti (Hrsg.): Rufin von Aquileia, De Ieiunio I, II. Zwei Predigten über das Fasten nach Basileios von Kaisareia, Leiden u. a. 1989
- The Geography of Strabo. Vol. III (Books VI, VII). With an English translation by Horace Leonard Jones. The Loeb Classical Library, Bd. 182, London, Cambridge, MA 1967
- Strabos Erdbeschreibung. Buch 6-10. Übersetzt und durch Anmerkungen erläutert von A. Forbiger. Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker, Bd. 53, Berlin, Stuttgart 1855/1906
- Tertullien: Contre Marcion. Tome I (Livre I). Introduction, texte critique, traduction et notes par René Braun, Sources Chrétiennes, No. 365, Paris 1990
- Tertullien: Contre Marcion. Tome IV (Livre IV). Texte critique par Claudio Moreschini. Introduction, traduction et commentaire par René Braun, Sources Chrétiennes, No. 456, Paris 2001
- P. Steinmetz (Hrsg.): Theophrast, Charaktere. I. Textgeschichte und Text. II. Kommentar und Übersetzung, München 1960/62
- Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence. Edited and translated by William W. Fortenbaugh u. a., Philosophia Antiqua, Vol. LIV, 2 Bde., 2. Auflage, Leiden u. a. 1993
- Vitruvius: Zehn Bücher über Architektur. Vitruvii De architectura libri decem. Übersetzt von Curt Fensterbusch, 5. Auflage, Darmstadt 1991

H. Diels, W. Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker, 7. Auflage, Berlin 1951 [DK]

J. Mansfeld (Hrsg.): Die Vorsokratiker I, Stuttgart 1983

Xenophon: Ökonomische Schriften. Griechisch und deutsch von Gert Auding, Berlin 1992

6.2. Moderne Literatur

Nachschlagewerke:

H. Cancik (Hrsg.): Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike, Stuttgart 1996ff. [DNP]

S. Hornblower, A. Spawford (Hrsg.): The Oxford Classical Dictionary, Third Edition, Oxford 1996 [OCD]

G. Wissowa u. a. (Hrsg.): Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, München 1893ff. [RE]

G. Müller u. a. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie, Studienausgabe, Berlin 1993ff. [TRE]

Adams, C. J. 1990: The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory, 2. Auflage, New York 2000

Adorno, T. W. 1964: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M.

Agamben, G. 1995: Homo sacer, Frankfurt a. M. 2002

Agamben, G. 2000: Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006

Agamben, G. 2002: Das Offene. Der Mensch und das Tier, Frankfurt a. M. 2003

Ahrens, J. 2004: Ödipus. Politik des Schicksals, Bielefeld

Bachofen, J. J. 1861: Mutterrecht und Urreligion, 6. Auflage, Stuttgart 1984

Baranzke, H., Gottwald, F.-T., Ingensiep, H. W. 2000: Leben – Töten – Essen. Anthropologische Dimensionen, Stuttgart, Leipzig

Barlösius, E. 1997: Naturgemäße Lebensführung: zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende, Frankfurt, New York

Barlösius, E. 1999: Soziologie des Essens. Eine sozial- und kulturwissenschaftliche Einführung in die Ernährungsforschung, Weinheim, München

Barlösius, E., von Braun, C. 2000: Essen und Gesellschaft. Die Politik der Ernährung, Innsbruck, Wien, München

Barthes, R. 1957: Mythen des Alltags, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1974

Baudy, G. J. 1981: Metaphorik der Erfüllung. Nahrung als Hintergrundmodell in der griechischen Ethik bis Epikur, Archiv für Begriffsgeschichte 25, 7-69

Baudy, G. J. 1983: Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches, in: B. Gladigow, H. G. Krippenberg (Hrsg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München, 131-174

Bataille, G. 1930: Le bas matérialisme et la gnose, in: Oeuvres complètes I, Paris 1970, 220-226

Bataille, G. 1961: Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II), München 2002

Bataille, G. 1974: Theorie der Religion, München 1997

Bazell, D. M. 1997: Strife among the Table-Fellows: Conflicting Attitudes of Early and Medieval Christians toward the Eating of Meat, Journal of the American Academy of Religion, LXV, 1, 73-99

- Becker, O. 1936: Die Lehre vom Geraden und Ungeraden im neunten Buch der Euklidischen Elemente, Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, 3, 533-553
- BeDuhn, J. 2000: The Manichaean Body in Discipline and Ritual, Baltimore, London
- BeDuhn, J. 2001: The Metabolism of Salvation: Manichaean Concepts of Human Physiology, in: P. Mi-recki, J. BeDuhn (Hrsg.): The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World, Leiden, Boston, Köln, 5-37
- Benjamin, W. 1927/40: Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften, Bd. V, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1998
- Benjamin, W. 1934/35: Johann Jakob Bachofen, in: Gesammelte Schriften, Bd. II, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1999, 219-233
- Bischof, R. 1984: Souveränität und Subversion, München
- Bloch, E. 1959: Das Prinzip Hoffnung, 3 Bde., Frankfurt a. M.
- Boardman, J. (Hrsg.) 1986: The Oxford History of the Classical World, Oxford
- Böhlig, A. 1989: Zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus, in: Gnosis und Synkretismus, Bd. II, Tübingen, 457-481
- Böhme, A. 1989: Die Lehre von der Seelenwanderung in der antiken griechischen und indischen Philosophie. Ein Vergleich der philosophischen Grundlegung bei den Orphikern, bei Pythagoras, Empedokles und Platon mit den Upanishaden, dem Urbuddhismus und dem Jainismus, Dissertation Düsseldorf
- Böhme, G., Böhme, H. 1996: Feuer, Wasser, Erde, Luft. Eine Kulturgeschichte der Elemente, München
- Böhme, H. 2001a: Im Zwischenreich. Von Monstren, Fabeltieren und Aliens, in: ZDF-Nachtstudio (Hrsg.): Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung, Frankfurt a. M., 233-258
- Böhme, H. 2001b: Oblique Annäherung an das Heilige aus dem Geist der Gewalt, in: A. Michaels, D. Pezzoli-Olgiati, F. Stolz (Hrsg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie, Frankfurt a. M., 191-213
- Böhme, H. 2002: Hesiod und die Kultur. Frühe griechische Konzepte von Natur, mythischer Ordnung und ästhetischer Wahrnehmung, in: L. Musner, G. Wunberg (Hrsg.): Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen, Wien, 137-160
- Böhme, H. u. a. (Hrsg.) 2004: Tiere. Eine andere Anthropologie, Köln
- Bonnechève, P. 1994: Le sacrifice humain en Grèce ancienne, Athènes, Liège
- Bremner, J. 1983: The Early Greek Concept of Soul, Princeton
- Brown, P. 1967: Augustinus von Hippo. Eine Biographie, München 2000
- Brown, P. 1988: Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit am Anfang des Christentums, München, Wien 1991
- Brown, P. 1996: The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity AD 200-1000, Oxford
- Buckley, J. J. 1986: Tools and Tasks: Elchasaite and Manichaean Purification Rituals, The Journal of Religion, Vol. 66, No. 4, 399-411
- Burkert, W. 1962: Weisheit und Wissenschaft. Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon. Erlanger Beiträge zur Sprach- und Kulturwissenschaft 10, Nürnberg

- Burkert, W. 1968: Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre, *Antike und Abendland* 14, 2, 93-114
- Burkert, W. 1972: *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, New York
- Burkert, W. 1982: Craft Versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans, in: B. F. Meyer, E. P. Sanders (Hrsg.): *Jewish and Christian Self-Definition*, Vol. 3, Philadelphia, 1-22
- Burkert, W. 1998a: Pythagoreische Retraktionen: Von den Grenzen einer möglichen Edition, in: W. Burkert u. a. (Hrsg.): *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen, 302-319
- Burkert, W. 1998b: Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, ‚Sitz im Leben‘, in: W. Burkert u. a. (Hrsg.): *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike*, Göttingen, 387-400
- Daly, R. J. 1978: *Christian Sacrifice. The Judaeo-Christian Background before Origen*, Washington
- de Lubac, H. 1950: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Oeuvres XVI, Paris 2002
- de Vogel, C. 1966: *Pythagoras and early Pythagoreanism*, Assen
- Derrida, J. 1966a: Freud und der Schauplatz der Schrift, in: *Die Schrift und die Differenz*, 7. Auflage, Frankfurt a. M. 1997, 302-350
- Derrida, J. 1966b: Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: *Die Schrift und die Differenz*, 7. Auflage, Frankfurt a. M. 1997, 422-442
- Derrida, J. 1967a: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1974
- Derrida, J. 1967b: Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus, in: *Die Schrift und die Differenz*, 7. Auflage, Frankfurt a. M. 1997, 380-421
- Derrida, J. 1968a: Die *différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, 2. Auflage, Wien 1999, 31-56
- Derrida, J. 1968b: *Fines hominis*, in: *Randgänge der Philosophie*, 2. Auflage, Wien 1999, 133-157
- Derrida, J. 1968c: Platons Pharmazie, in: *Dissemination*, Wien 1995, 69-190
- Derrida, J. 1985: *Préjugés. Vor dem Gesetz*, Wien 1992
- Derrida, J. 1987: *Vom Geist: Heidegger und die Frage*, Frankfurt a. M. 1988
- Derrida, J. 1992: *Auslassungspunkte*, Wien 1998
- Derrida, J. 1999: *L'animal que donc je suis (à suivre)*, in: Marie-Louise Mallet (Hrsg.): *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*, Paris, 251-301
- Derrida, J., Roudinesco, E. 2001: *De quoi demain: dialogue*, Paris
- Derrida, J. 2002: *The beast and the sovereign*, Vorlesung, UC Irvine
- Derrida, J. 2003: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt a. M.
- Detienne, M. 1960: Héraclès, héros pythagoricien, *Revue de l'histoire des religions*, CLVIII, 1, 19-53
- Detienne, M. 1962: Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien, Bruxelles
- Detienne, M. 1963: La notion de daimon dans le pythagorisme ancien. De la pensée religieuse à la pensée philosophique, *Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège*, Fasc. CLXV, Paris
- Detienne, M. 1972: *Die Adonis-Gärten. Gewürze und Düfte in der griechischen Mythologie*, Darmstadt 2000

- Detienne, M. 1977: *Dionysos mis à mort*, 2. Auflage, Paris 1989
- Detienne, M. 1979: *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in: Detienne, Vernant 1979, 7-35
- Detienne, M. 1989: *L'Écriture d'Orphée*, Paris
- Detienne, M., Svenbro, J. 1979: *Les loups au festin ou la Cité impossible*, in: Detienne, Vernant 1979, 215-237
- Detienne, M., Vernant, J.-P. 1974: *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris
- Detienne, M., Vernant, J.-P. (Hrsg.) 1979: *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris
- Diels, H. 1914: *Antike Technik*, 2. Auflage, Nachdruck Osnabrück 1965
- Dierauer, U. 1977: *Mensch und Tier im Denken der Antike. Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie und Ethik*, Amsterdam
- Dierauer, U. 2001: *Vegetarismus und Tierschonung in der griechisch-römischen Antike*, in: Linnemann, Schorcht 2001, 9-72
- Dombrowsky, D. A. 1984: *The Philosophy of Vegetarianism*, Amherst, MA
- Donfried, K. P. (Hrsg.) 1999: *The Romans Debate*, 2. Auflage, Edinburgh
- Douglas, M. 1966: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellungen von Verunreinigung und Tabu*, Frankfurt a. M. 1988
- Drobner, H. R. 1994: *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg u. a.
- Dunn, J. D. G. 1983: *The Incident at Antioch (Gal 2:11-18)*, in: M. D. Nanos (Hrsg.): *The Galatians Debate. Contemporary Issues in Rhetorical and Historical Interpretation*, Peabody, MA 2002, 199-234
- Ehrenberg, V. 1957: *Der Staat der Griechen*, Leipzig
- Elias, N. 1976: *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 Bde., Frankfurt a. M. 1997
- Erbse, H. 1993: *Die Funktion des Rechtsgedankens in Hesiods „Erga“*, *Hermes* 121, 12-28
- Feldmann, E. 1975: *Der Einfluß des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken des jungen Augustinus von 373*, 2 Bde., Münster
- Fiddes, N. 1991: *Fleisch. Symbol der Macht*, 2. Auflage, Frankfurt a. M. 1998
- Finley, M. I. 1983: *Das politische Leben in der antiken Welt*, München 1991
- Foucault, M. 1975: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1976
- Foucault, M. 1976: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1*, Frankfurt a. M. 1983
- Foucault, M. 1984a: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2*, Frankfurt a. M. 1989
- Foucault, M. 1984b: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3*, Frankfurt a. M. 1989
- Freud, S. 1905a: *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, GW V, 27-145
- Freud, S. 1905b: *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten*, GW VI
- Freud, S. 1911: *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens*, GW VIII, 229-238
- Freud, S. 1913a: *Totem und Tabu*, GW IX
- Freud, S. 1913b: *Das Motiv der Kästchenwahl*, GW X, 23-37
- Freud, S. 1920: *Jenseits des Lustprinzips*, GW XIII, 1-69
- Freud, S. 1921: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, GW XIII, 71-161
- Freud, S. 1923: *Das Ich und das Es*, GW XIII, 235-289
- Freud, S. 1924: *Das ökonomische Problem des Masochismus*, GW XIII, 369-383

- Freud, S. 1937: Die endliche und die unendliche Analyse, GW XVI, 57-99
- Freud, S. 1939: Der Mann Moses und die monotheistische Religion, GW XVI, 101-246
- Freud, S. 1940: Gesammelte Werke, London, Nachdruck Frankfurt a. M. 1999 [GW]
- Gager, J. G. 1983: The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity, New York, Oxford
- Garnsey, P. 1999: Food and society in Classical Antiquity, Cambridge
- Gatz, B. 1967: Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen, Hildesheim
- Girard, R. 1972: Das Heilige und die Gewalt, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1999
- Girard, R. 1978: Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983
- Girard, R. 1982: Der Sündenbock, Zürich 1988
- Gondek, H.-D., Wadenfels, B. 1997: Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida, Frankfurt a. M.
- Green, M. 1999: Otto Gross. Freudian Psychoanalyst, 1877 – 1920, Lewinston, NY
- Grimm, V. E. 1996: From Feasting to Fasting. The Evolution of a Sin. Attitudes to Food in late Antiquity, London
- Hamacher, W. 1978: pleroma – zu Genesis und Struktur einer dialektischen Hermeneutik bei Hegel, in: G. W. F. Hegel, „Der Geist des Christentums“, Schriften 1796-1800, Frankfurt a. M., 7-333
- Harris, M. 1985: Wohlgeschmack und Widerwillen. Die Rätsel der Nahrungstabus, München 1995
- Hartog, F. 1979: Le boeuf „autocuisseur“ et les boissons d’Arès, in: Detienne, Vernant 1979, 251-269
- Haussleitner, J. 1935: Der Vegetarismus in der Antike, Berlin
- Heidegger, M. 1927: Sein und Zeit, 17. Auflage, Tübingen 1993
- Heidegger, M. 1942: Platons Lehre von der Wahrheit, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 109-144
- Heidegger, M. 1947: Brief über den „Humanismus“, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 145-194
- Heidegger, M. 1949/57: Bremer und Freiburger Vorträge. Herausgegeben von Petra Jaeger. Gesamtausgabe, Bd. 79, Frankfurt a. M. 1994
- Heidegger, M. 1954a: Vorträge und Aufsätze, 7. Auflage, Stuttgart 1994
- Heidegger, M. 1954b: Was heißt Denken?, Tübingen
- Heidegger, M. 1957a: Holzwege, 3. Auflage, Frankfurt a. M.
- Heidegger, M. 1957b: Der Satz vom Grund, Pfullingen
- Heidegger, M. 1958: Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles’ Physik B, 1, in: Wegmarken, Frankfurt a. M. 1967, 309-371
- Heidegger, M. 1962: Die Frage nach dem Ding, Tübingen
- Heinimann, F. 1987: Nomos und Physis, 5. Nachdruck, Darmstadt
- Heinz, R. 1990: Pathognostische Studien III, Genealogica Bd. 20, Essen
- Heinz, R. 1996: Der fremde Gott der reinen Liebe. Einige neustzeitliche Abwegigkeiten zur Gnosis Marcions, in: R. Marx, G. Stebner (Hrsg.): Ich und der Andere. Aspekte menschlicher Beziehungen, St. Ingbert, 119-131
- Henrichs, A. 1981: Human Sacrifice in Greek Religion: Three Case Studies, in: J. Rudhardt, O. Reverdin (Hrsg.): Le sacrifice dans l’Antiquité, Genève, 195-235

- Himmelmann, N. 1997: Tieropfer in der griechischen Kunst, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge, G 349, Opladen
- Hughes, D. D. 1991: Human Sacrifice in Ancient Greece, London, New York
- Hurwitz, E. 1988: Otto Gross. Paradies-Sucher zwischen Freud und Jung, Zürich
- Ingensiep, H. W. 2001a: Geschichte der Pflanzenseele. Philosophische und biologische Entwürfe von der Antike bis zur Gegenwart, Stuttgart
- Ingensiep, H. W. 2001b: Vegetarismus und Tierethik im 18. und 19. Jahrhundert – Wandel der Motive und Argumente der Wegbereiter, in: Linnemann, Schorcht 2001, 73-105
- Jaskowski, F. 1912: Philosophie des Vegetarismus, Berlin
- Kahn, C. H. 2001: Pythagoras and the Pythagoreans: a brief history, Indianapolis, Cambridge
- Karris, R. J. 1973: Romans 14:1-15:13 and the Occasion of Romans, in: Donfried 1999, 65-84
- Kerényi, K. 1950: Pythagoras und Orpheus, 3. Auflage, Zürich
- Kerényi, K. 1966: Humanistische Seelenforschung, München
- Kerényi, K. 1976: Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, München
- Kingsley, P. 1995: Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition, Oxford
- Kittler, F. 2006: Musik und Mathematik. Band 1: Hellas. Teil 1: Aphrodite, München
- Kittler, F., Vismann, C. 2001: Vom Griechenland, Berlin
- Klimkeit, H.-J. 1982: Manichaean kingship: Gnosis at home in the world, Numen, Vol. 29, *Fasc. I*, 16-32
- Kott, J. 1970: Gott-Essen, 5. Auflage, Berlin 1991
- Krämer, S. 1991: Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert, Quellen und Studien zur Philosophie, Bd. 28, Berlin, New York
- Lacan, J. 1953: Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse, in: Schriften I, Olten, Freiburg 1973, 71-169
- Laks, A., Most, G. W. (Hrsg.) 1997: Studies on the Derveni Papyrus, Oxford
- Lambert, M. 2001: Geschichte der Katharer, Darmstadt
- Lampe, P. 1999: The Roman Christians of Romans 16, in: Donfried 1999, 216-230
- Landmann, R. 1973: Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies, Zürich, Köln
- Lange, K. 1966: Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik, Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Bd. XCV, *Hef 2*, 81-122
- Laplanche, J. 1970: Leben und Tod in der Psychoanalyse, Olten, Freiburg 1974
- Leach, E. 1970: Lévi-Strauss, London
- Legrand, L. 1966: Jungfräulichkeit nach der Heiligen Schrift, Mainz
- Leroi-Gourhan, A. 1964/65: Hand und Wort. Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst, Frankfurt a. M. 1988
- Lévi-Strauss, C. 1949: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, Frankfurt a. M. 1981
- Lévi-Strauss, C. 1955: Die Mathematik vom Menschen, Kursbuch 8 (1965), 176-188
- Lévi-Strauss, C. 1962: Das wilde Denken, Frankfurt a. M. 1968
- Lévi-Strauss, C. 1964: Mythologica I. Das Rohe und das Gekochte, Frankfurt a. M. 1971
- Lévi-Strauss, C. 1968: Mythologica III. Der Ursprung der Tischsitten, Frankfurt a. M. 1973

- Lévi-Strauss, C. 1983: Pythagoras in Amerika, in: *Der Blick aus der Ferne*, Frankfurt a. M. 1993, 288-300
- Lieu, S. N. C. 1985: *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, 2. Auflage, Tübingen 1992
- Linnemann, M., Schorcht, C. 2001: *Vegetarismus. Zur Geschichte und Zukunft einer Lebensweise*, Erlangen
- Lohmann, J. 1970: *Musiké und Logos. Aufsätze zur griechischen Philosophie und Musiktheorie*, Stuttgart
- Loraux, N. 1989: *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris
- Loraux, N. 1990: *Les enfants d'Athena. Idées atheniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, 2. Auflage, Paris
- Lorenz, G. 2000: *Tiere im Leben der alten Kulturen*, Wien, Köln, Weimar
- Macho, T. 1997: Der Aufstand der Haustiere, in: M. Fischer-Kowalski u. a. (Hrsg.): *Gesellschaftlicher Stoffwechsel und Kolonisierung von Natur. Ein Versuch in Sozialer Ökologie*, Amsterdam, 177-200
- Macho, T. 2001: Tieropfer. Zwischen Buphonien und Herodesprämien, in: *ZDF-Nachtstudio* (Hrsg.): *Mensch und Tier. Geschichte einer heiklen Beziehung*, Frankfurt a. M., 164-176
- McGowan, A. 1999: *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford
- Meier, C. 1980: *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, 3. Auflage, Frankfurt a. M. 1995
- Mellinger, N. 2000: *Fleisch. Ursprung und Wandel einer Lust. Eine kulturanthropologische Studie*, Frankfurt a. M., New York
- Meuli, K. 1946: Griechische Opferbräuche, in: *Phyllobolia*, Festschrift Peter von der Mühl, Basel, 185-288
- Modrzejewski, A. 1932: s. v. Milon (2), in: *RE* XV, 1672-1676
- Monte Verità. Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, Ausstellungskatalog der Akademie der Künste Berlin, 25. März – 6. Mai 1979
- Neumann, E. 1974: *Die Große Mutter. Eine Phänomenologie der weiblichen Gestaltungen des Unbewussten*, 11. Auflage, Zürich, Düsseldorf 1997
- Nietzsche, F. 1888: *Götzen-Dämmerung*, in: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Bd. 6, München 1999, 55-161
- Onfray, M. 1989: *Der Bauch der Philosophen. Kritik der diätetischen Vernunft*, 2. Auflage, Frankfurt, New York 1991
- Passmore, J. 1975: The Treatment of Animals, *Journal of the History of Ideas*, Vol. XXXVI, No. 2, 195-218
- Pépin, J. 1976: *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, 2. Auflage, Paris
- Peterson, E. 1997: *Der Brief an die Römer*, Würzburg
- Pines, S. 1966: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity according to a New Source*, Jerusalem
- Polotsky, H. J. 1934: s. v. Manichäismus, in: *RE*, Suppl. VI, 241-272
- Radkau, J. 2002: *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, München
- Rancière, J. 1995: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt a. M. 2002

- Rauer, M. 1923: Die „Schwachen“ in Korinth und Rom nach den Paulusbriefen, Freiburg
- Regan, T. 1983: The Case for Animal Rights, Berkeley
- Riedweg, C. 1998: Initiation – Tod – Unterwelt. Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen, in: F. Graf (Hrsg.): Ansichten griechischer Rituale, Stuttgart, Leipzig, 359-398
- Riedweg, C. 2002: Pythagoras, Leben, Lehre, Lebensgestaltung, München
- Röder, B. 2001: Mythos Matriarchat, in: B. Röder u. a. (Hrsg.): Göttinnendämmerung. Das Matriarchat aus archäologischer Sicht, Königsförde, 367-375
- Rohde, E. 1898: Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2. Auflage, Freiburg, Neudruck Darmstadt, 1961
- Rottenwöhler, G. 1982ff.: Der Katharismus, 4 Bde., Bad Honnef
- Rudolph, K. 1990: Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion, 3. Auflage, Göttingen
- Rudolph, K. 1996: Gnosis und spätantike Religionsgeschichte. Gesammelte Aufsätze, Leiden, New York, Köln
- Sartre, J.-P. 1943: Das Sein und das Nichts, Reinbek bei Hamburg 1993
- Schaefer, H. H. 1927: Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems, Vorträge der Bibliothek Warburg 1924/25, 65-157
- Schmidt, C., Polotsky, H. J. 1933: Ein Mani-Fund in Ägypten. Originalschriften des Mani und seiner Schüler, Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Berlin, 1-90
- Schmitt, C. 1922: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 6. Auflage, Berlin 1994
- Schmitt, C. 1938: Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols, Köln 1982
- Schmitt, C. 1950: Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, 3. Auflage, Berlin 1988
- Segal, A. F. 1990: Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee, New Haven, London
- Seubold, G. 1986: Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik, Freiburg, München
- Sims-Williams, N. 1985: The Manichaean Commandments: A Survey of the Sources, in: A. D. H. Bivar (Hrsg.): Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica 24/25, Leiden, 573-582
- Singer, P. 1975: Befreiung der Tiere. Eine neue Ethik zur Behandlung der Tiere, München 1982
- Smith, D. E. 2003: From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world, Minneapolis
- Sombart, N. 1991: Die deutschen Männer und ihre Feinde. Carl Schmitt – ein deutsches Schicksal zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos, Frankfurt a. M. 1997
- Sorabji, R. 1993: Animal Minds & Human Morals. The Origins of the Western Debate, London
- Spencer, C. 1993: Vegetarianism: A history, London 2000
- Spitz, H.-J. 1972: Die Metaphorik des geistigen Schriftsinns. Ein Beitrag zur allegorischen Bibelauslegung des ersten christlichen Jahrtausends, München

- Strecker, C. 1999: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive, Göttingen
- Strecker, G. 1981: Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen, 2. Auflage, Berlin
- Sundermann, W. 1985: Der Gowisn i griw zindaq-Zyklus, in: A. D. H. Bivar (Hrsg.): Papers in Honour of Professor Mary Boyce, Acta Iranica 24/25, Leiden, 629-650
- Sundermann, W. 2001: A Manichaean Liturgical Instruction on the Act of Almsgiving, in: P. Mirecki, J. BeDuhn (Hrsg.): The Light and the Darkness. Studies in Manichaeism and its World, Leiden, Boston, Köln, 200-208
- Taubes, J. 1971: Der dogmatische Mythos der Gnosis, in: Vom Kult zur Kultur, Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft, München 1996, 99-113
- Taubes, J. 1993: Die politische Theologie des Paulus, 2. Auflage, München 1995
- Teuteberg, H. J., Neumann, G., Wierlacher, A. (Hrsg.) 1997: Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven, Berlin
- Theißen, G. 1982: The Strong and the Weak in Corinth: A Sociological Analysis of a Theological Quarrel, in: J. H. Schütz (Hrsg.): The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth, Philadelphia, 121-143
- Tönnies, F. 1887: Gemeinschaft und Gesellschaft, Nachdruck der 8. Auflage 1935, Darmstadt 1991
- van der Waerden, B. L. 1979: Die Pythagoreer. Religiöse Bruderschaft und Schule der Wissenschaft, Zürich, München
- van Straten, F. T. 1995: Hiera kala. Images of Animal Sacrifice in Archaic and Classical Greece, Religions in the Graeco-Roman World, Vol. 127, Leiden u. a.
- Vernant, J.-P. 1962: Die Entstehung des griechischen Denkens, Frankfurt a. M. 1982
- Vernant, J.-P. 1974: Mythos und Gesellschaft im antiken Griechenland, Frankfurt a. M. 1987
- Vernant, J.-P. 1985: Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique, Paris 1996
- Vernant, J.-P. 1979: À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode, in: Detienne, Vernant 1979, 37-132
- Vernant, J.-P. 1981: Théorie générale du sacrifice et mise à mort dans la thysia grecque, in: J. Rudhardt, O. Reverdin (Hrsg.): Le Sacrifice dans l'Antiquité, Genève, 1-39
- Vernant, J.-P. 1989: Un, deux, trois: Éros, in: L'individu, la mort, l'amour: Soi-même et l'autre en Grèce ancienne, Paris, 153-171
- Vidal-Naquet, P. 1981: Der Schwarze Jäger. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike, Frankfurt a. M. 1989
- von Braun, C. 1990: Nicht Ich: Logik, Lüge, Libido, 3. Auflage, Frankfurt a. M.
- von Braun, C. 2001: Versuch über den Schwindel. Religion, Schrift, Bild, Geschlecht, Zürich
- von Fritz, K. 1940: Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources, New York
- von Fritz, K. 1960: Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern, München
- von Fritz, K. u. a. 1963: s. v. Pythagoras, in: RE XXIV, 171-300
- von Harnack, A. 1924: Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion. Nachdruck der 2. Auflage Leipzig, Berlin 1960

- von Ranke-Graves, R. 1955: Griechische Mythologie. Quellen und Deutung, 12. Auflage, Reinbek bei Hamburg 1999
- Watson, F. 1986: The Two Roman Congregations: Romans 14:1-15:13, in: Donfried 1999, 203-215
- West, M. L. 1983: The Orphic Poems, Oxford
- Wilckens, U. 2003: Der Brief an die Römer, Röm 12-16, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. VI/3, Solothurn u. a.
- Wilkins, J., Harvey, D., Dobson, M. (Hrsg.) 1995: Food in Antiquity, Exeter
- Ziegler, K. u. a. 1942: s. v. Orphische Dichtung, in: RE XVIII, 1321-1417
- Zuntz, G. 1971: Persephone. Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia, Oxford

Danksagung

Mein herzlicher Dank für Diskussionen und Unterstützung geht vor allem an Dietrun Arendt, Hartmut Böhme, Roland Braun, Tobias Finis und Manfred Lauermann.

Für Hilfe bei der Korrektur danke ich Rolf Finis.

B. P.

Selbständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Dissertation selbständig und nur unter Verwendung der angegebenen Quellen und Hilfsmittel angefertigt habe.

Berlin, 14. Oktober 2005

Birgit Pungs